ЗМІСТ

СЛОВО ДО ЧИТАЧА

Всякий, хто читав книги про далекі країни, знає, що серед тубільних народів Америки, Африки, Австралії, Океанії л настанням зрілості молоді люди проходили, а в ряді місцевостей проходять і зараз, особливі обряди, що їх етнографи називають віковими ініціаціями. Цей термін в перекладі з латинської означає: "посвячення" - посвячення в повноправні дорослі члени общини і племені. Юні індіанці, африканці, австралійці, папуаси, проходячи ці ритуали, зазнавали суворих, а часто навіть страхітливих випробувань, їх змушували голодувати, били, завдавали кривавих рай, не давали спати тощо. Не такими вже й рідкісними були випадки загибелі ініціантів у ході цих випробувань. І хоча не в усіх народів, де існували ініціації, вони включали такі важкі фізичні випробування, все ж ці обряди завжди були суворою школою й іспитом па соціальну зрілість. Тому лише продемонструвавши в ході ініціацій свою мужність і стійкість, юнак визнавався гідним бути дорослим, повноправним мужем-воїном, захисником свого племені. Коли ж він не витримував ритуальних випробувань, то на все життя залишався для співплеменників "дитиною" чи "жінкою". Тут можна пригадати випадок, описаний американським письменником Дж. В. Шульцем, який довго жив серед індіанців північноамериканських прерій в кіпці XIX - па початку XX століття. Він згадує, як одного разу зустрів чоловіка, що не пройшов ініціації. Цей чоловік одягався в жіночий одяг і мав жіночу зачіску, викопував жіночу роботу й на повному серйозі ніким не визнавався за мужчину.

Описи ініціацій у популярній і науковій літературі своєю незвичністю і екзотикою, звичайно, викликають цікавість читачів, як науковців, так і любителів. При цьому читач, як правило вважає, що ці ритуали притаманні лише тубільним народам далеких країн і до України не мають ніякого відношення. А між тим, такі ж обряди широко побутували ще досить недавно і в Україні, як і в інших країнах Європи, але в нас вони чомусь до останнього часу залишаються практично невідомими, а ті розрізнені факти про них, які потрапляли в поле зору науковців, не вважалися належними до ініціацій. І позиція багатьох вчених будувалася за

принципом, сформульованим видатним російським культурологом-структуралістом Ю. Лотманом і винесеним мною в епіграф (Лотман, 1987, 3). Інакше кажучи, підхід був таким: цього не було, бо його не могло бути.

Проте факти свідчать якраз про протилежне, а саме про те, що серед різних верств українського народу існували розвинені ініціаційні обряди, які ритуально оформлювали змужніння й виховання молоді та перетворення її на дорослих і повноправних членів суспільства.

У пропонованій книзі робиться спроба довести факт існування молодіжних ініціацій серед українців. Звичайно, ця книга аж. ніяк не претендує на роль істини в останній інстанції. Це лише перша спроба наблизитися до бачення ініціаційних ритуалів наших далеких і не дуже далеких предків та місця цих церемоній у їхньому житті і в історії культури народу взагалі. Деякі висловлені положення є вельми гіпотетичними, і подальші дослідження або доведуть правильність, або ж спростують їх. У зв'язку з цим, я бачу смисл книги швидше в постановці питань, ніж в їх остаточному вирішенні. А тому хочеться навести слова Ю. Лотмана: "Як і завжди в справжній науці, цією дорогою можна лише йти. Дійти до кінця нею неможливо. Але це недолік тільки в очах тих, хто не розуміє, що таке знання" (Цит.: Раєвський, 1985, 3). Погодься, читачу, якби нам колись вдалося здійснити неможливе, а саме: дослідити в історії людства якийсь історичний період чи явище культури повністю, в усьому обсязі, так, щоб далі вже не було чого вивчати, - то це було б уже просто не цікаво.

ВСТУП

Об'єктом даного дослідження є ритуали, які оформлювали соціальне становлення молоді в українському традиційному, а також в давньослов'янському суспільстві - ініціації. Науковий інтерес до цих обрядів викликається їх важливістю в системі становлення й виховання молоді в попередні історичні епохи. Як відомо, в традиційному суспільстві, як і в архаїчному, ритуалові взагалі належить дуже важлива роль. Адже все життя людини первісності, античності, середньовіччя і суспільства більш пізньої епохи, але такого, що не

вступило в індустріально-урбаністичну стадію (Див. про це: Чистов, 1986, 30-43), було наскрізь ритуалізоване. Кожен крок її, кожна дія, кожен відрізок життя й переломні його моменти визначалися чіткою й детально розробленою ритуальною програмою. Ритуалізованим було життя не просто окремої людини, але людських колективів у цілому. Ритуалу в архаїчному й традиційному суспільствах належала дуже важлива і навіть основна роль у стабілізації життя колективу, його самовідтворенні, згуртуванні людей у власне соціум (Топоров, 1988, 77-18). Особливо значною роль його була в переломні моменти життя колективу й окремої особи. У традиційному суспільстві ритуал - це найбільш дієвий і по суті єдиний можливий спосіб переживання людиною й колективом критичних життєвих ситуацій (Байбурин, 1993, 3 і наст.). А тому значення ініціаційних обрядів для соціалізації, тобто соціального становлення молоді важко переоцінити. Значною була їх роль і в інкультурації, тобто в засвоєнні молодими людьми культури свого етносу (про інкультурацію див.: Етнос і соціум, 1993, 110.).

Ритуали ініціацій належать до великої групи обрядів переходу (rites de passage), метою яких було - дати можливість індивіду перейти від однієї соціальної позиції до іншої. Відповідно до визначення і класифікації, даних обрядам переходу відомим франко-бельгійським фольклористом і етнологом А. Ван-Генненом у його класичній праці, до цих ритуалів належать обряди життєвого циклу - родильні, пубертатні, весільні, поховальні, а також, пов'язані з переміщенням з однієї території на іншу, з адопцією (всиновленням), зі зміною батьків, зі зміною рабом хазяїна, ряд ритуалів, покликаних вберегти від хвороби й чаклунства і т. н. (Gennep, 1960).

Сам процес переходу від однієї позиції до іншої за А. Ван-Генненом здійснюється в три етани: 1) сегрегація, тобто відокремлення людини від старого оточення і розрив її з минулим (прелімінальна або передиорогова фаза, від лат. limen - поріг, межа); 2) транзиція - проміжний стан, порубіжний період, або лімінальна фаза; 3) реінкорнорація, тобто включення до суспільства й колективу заново, але вже в новій якості і новому статусі (постлімінальна фаза) (Gennep, 1960, VII, 10-13).

Термін ініціація виводиться від латинського initium, що перекладається як

"початок", "посвячення". У давніх римлян цим терміном позначалася церемонія "введення в містерію", а initia було "терміном для містерії" (Becker, 1990, 15). В сучасній етнології терміном ініціація позначають:

1. Юнацькі вікові ініціації і взагалі посвячувальні ритуали, що пов'язані з соціалізацією молоді;
2. Обряди, які ритуально оформлюють вступ до різних таємних товариств, які вже не пов'язуються з юнацьким віком і набуттям соціальної зрілості й доступні, як правило, для представників однієї статі;
3. Жрецькі, шаманські та чаклунські посвячення;
4. Ініціаційні ритуали введення в посаду;
5. Посвячення у вищий ритуальний статус, або так звані "календарні" ініціації;
6. Жіночі ініціації; (Див.: Worterbuch der deutschen Volkskunde, 1974, 396-397; Becker, 1990, 15; Тэрнер, 1983, 234-236; Васильков, 1988, 99).

Очевидно, можуть бути визначені й інші типи ініціаційних обрядів.

Предметом даного дослідження є перші з виділених ініціаційних ритуалів, тобто ті, які пов'язуються з соціалізацією молоді. Вони знаменують посвячення підлітка в дорослі повноправні члени суспільства. Такий підхід у визначенні цих обрядів характерний для багатьох дослідників (див., напр.: Токарев, 1964, 214; Becker, 1990, 15-25), які па перший план висувають те, що ініціації пов'язуються з фізичним дозріванням індивіда. Виділена риса безумовно властива даному типу ініціацій. Але, як вказують дослідники, що спеціально займалися цим питанням, вона не може служити їх "таксономічним" критерієм, оскільки об'єднує з окремою групою обрядів переходу - обрядами життєвого циклу - і вириває з контексту інших посвячувальних церемоній (Тендрякова, 1992, 30). Стає незрозумілим, що спільного у цих ініціаційних ритуалів з іншими типами ініціації, названими вище. А річ в тому, що при такому підході ініціації, які супроводжують соціалізацію молоді, змішуються з пубертатними обрядами. Пубертатні ритуали (від лат. pubertas - статева зрілість), якраз і є таким, що оформлюють настання фізичної зрілості, це їх основна функція. В архаїчному суспільстві пубертатні ритуали носили індивідуальний характер (за об'єктом спрямування), що диктувалося індивідуальними особливостями організму, ініціації ж, як правило, були груповими

і проводилися цілою общиною. Пізніше, з виділенням та зміцненням парної сім'ї, пубертатні обряди все більше набувають сімейного характеру проведення. Такими вони є і сьогодні в тих суспільствах, де продовжують існувати. Ініціації ж ніколи не належали і не належать до обрядів сімейних, вони завжди носять общинно-корпоративний характер. Основним у всіх ініціаціях, до якого б типу вони не належали, є те, що вони оформляють вступ людини до закритих для неосвячених общинно-корпоративних об'єднань (Тендрякова, 1992, 33; Worterbuch der deutschen Volkskunde, 1974, 396). І побутували й побутують вони, як правило, лише у тих суспільствах, де існують закриті, часто таємні товариства, в первісності - це різні чоловічі й жіночі спілки. Там же, де таких товариств не було, існували лише пубертатні обряди. Часто ініціації молоді об'єднувалися з пубертатними обрядами, що характерно, наприклад, для багатьох первісних народів. У зв'язку з цим, слід відзначити, що відомий російський етнограф Д. Зеленін помилявся, вважаючи дівочий обряд "стрибання в поньову", зафіксований у росіян, залишком жіночої ініціації (Зеленин, 1911). Виходячи з реконструкції Зеленіна, це був типовий пубертатний ритуал, що мав сімейний характер проведення (інші точки зору на природу даного обряду див.: Левинтон, 1979). Але, разом з тим, вчений у цій роботі вірно ставить проблему існування і східних слов'ян ініціаційних обрядів. До останнього часу офіційною точкою зору радянської науки була та, що ініціації молоді властиві лише епосі первісності та так званим "примітивним" народам сучасності (Див.: напр.: Токарев, 1964, 215, Советская историческая энциклопедия, 1965, 36). А відносно східних слов'ян деякі російські етнографи й фольклористи, зокрема О. Новик, В. Єрьоміпа, А. Байбурін, взагалі висловлюють сумніви в існуванні у них іпіціаційних обрядів навіть у архаїчну епоху (Новик, 1984, 13; Еремина, 1991, 93; Байбурин, 1993, 62-65). При цьому своєї точки зору вони практично не підкріплюють фактами. Не відрізнялася, та й майже не відрізняється зараз, в цьому плані й точка зору українських вчених. Зокрема, в термінологічному словнику, вміщеному в навчальному посібнику з народознавства для вузів "Культура і побут населення України" про ініціації пишеться, що це "система звичаїв" "поширена в первісному суспільстві" (Культура і побут населення України, 1991, 229). А взагалі, українські вчені в радянський час вивченням ініціаційпих

ритуалів практично не займалися, хоча дослідники початку XX століття констатували наявність цього феномену в українській традиційній культурі і впритул підійшли до проблеми реконструкції давньослов'янських юнацьких освячувальних обрядів, про що дещо нижче.

На відміну від офіційної точки зору радянської історіографії, в європейській етнологічній та історичній науках факт існування ініціацій у європейських народів, у тому числі і в слов'янських, у період феодалізму й пізніше - в умовах збереження традиційного укладу - є доведеним і загальновизнаним (див.: Worterbuch der deutschen Volkskunde 1974, 133-134, 326-327, 329, 396, 397; Tokarska, Wasilewski, Zmyslowska, 1982, 94-97; Хорватова, 1989, 162-173; Кардини, 1987, 357-358). Останнім часом стала змінюватися й точка зору російських вчених. Деякі з них почали визнавати право на існування ініціацій в Європі у історичний період (Ястребицкая, 1978, 111; Драган, 1987, 288-289), а Т. Берпштам звертається при цьому до східнослов'янського, в основному російського, матеріалу, побіжно зачіпаючи й українців (Бернштам, 1988, 53-54, 80-116, 212; Бернштам, 1981, 179-203). До речі, й ті дослідники, які заперечують існування ініціацій у східних слов'ян, виявляють при цьому непослідовність. Так, А. Байбурін, аналізуючи рекрутчину з точки зору належності її до обрядів переходу, відзначає, що вона "навантажувалася" "яскраво вираженою ініціаційною символікою" (Байбурин, 1993, 63), При цьому він встановлює цілий ряд ознак, які "споріднюють" рекрутчину з ініціаційними обрядами. В іншому місці дослідник, розглядаючи обряд постригів у слов'ян, заперечує тим вченим, які відмовлялись бачити в ньому релікт ініціації, зазначаючи, "що це один з багатьох видів ініціацій" (Байбурин, 1993, 60, див. також про відображення ініціацій у слов'янському фольклорі на с. 65).

Заперечуючи існування ініціацій у східних слов'ян в історичний період, дослідники часто посилаються на деякий "класичний" варіант цього ритуалу, відсутній у слов'ян і нібито характерний для первісних народів. При цьому ініціації вважаються для первісних народів універсальним інститутом. Але дослідження тих етнографів, які займаються вивчення ініціацій у архаїчних суспільствах показують, що поняття "класичні ініціації" є фактично штучним і результатом кабінетної

творчості вчених. Конкретний матеріал показує, що, по-перше, і в первісну епоху не в усіх народів ці обряди побутували, а, по-друге, там, де вікові ініціації існували, вони дуже різнилися в кожного окремого племені. Серед найпоширеніших "відступів" від "класичної" картини називають розтягування ініціацій па довгі роки, дозвіл одружуватися до проходження ініціаційного обряду, виділення іпіціанта з суспільства чисто символічне, а не просторове, перетворення посвячень з групових па індивідуальні, відсутність фізичних випробувань і включення останніх до складу інших обрядів і т. п. (История первобытного общества, 1986, 289-292; История первобытного общества, 1988, 392-393; Тендрякова, 1992, 32, Путилов, 1980, 340 і наст.). Тут доречним може бути такий приклад: відомий радянський етнограф С. Токарев класичними вважав ініціації австралійських аборигенів (Токарев, 1964, 217, 222). А трохи пізніше Ю. Семенов довів, що характерні риси ініціацій австралійських аборигенів, зокрема розтягування їх па довгі роки, були викликані до життя конкретною ситуацією розвитку їх суспільства, а саме намаганням відтягти перехід хлопчиків до чоловічої групи дядьків, і що є нехарактерним для більшості народів (Семенов, 1974, 216).

В епоху первісності, і в тих народів, які зберегли до нового часу первісний уклад, ініціації пов'язувалися з природним статево-віковим поділом праці (Токарев, 1964, 214). Звідси й груповий характер (за об'єктом спрямування) посвячень, оскільки їх одночасно проходили всі молоді люди общини приблизно одного віку. В соціальне стратифікованому ж суспільстві, поділеному па численій соціально-професійні групи, ініціації молоді пов'язувалися в основному вже не з природним статево-віковим, а з суспільним поділом праці. Хоч віковий принцип, особливо в селянському середовищі, найбільш безпосередньо включеному в природний ритм, ще відігравав певну роль, він не був уже визначальним. Тому, по-перше, в ході ініціації великого значення надавалося професійній підготовці ініціанта. Звідси й індивідуальний характер (за об'єктом спрямування) посвячень. Адже молоді люди проходили їх в міру освоєння ними тієї чи іншої професії, що великою мірою залежало від індивідуальних здібностей. А, по-друге, ініціації істотно різнилися в різних соціальних і станово-професійних групах, що є наслідком першої обставини. А відтак, термін "юнацькі вікові ініціації", що застосовується для

позначення посвячень архаїчної епохи, до ініціаційних обрядів українців у історичні часи не підходить. Найбільш підходить тут, очевидно, термін "молодіжні ініціації" з додаванням назви відповідної соціально-професійної групи. Він відбиває їх специфіку як обрядів, що ритуально оформлюють соціалізацію молоді в тій чи іншій соціальній групі і в той же час не є жорстко пов'язаними з віковим принципом.

Структура ініціацій в феодальному й постфеодальному суспільстві народів європейського регіону відповідає загальній тричленній структурі ініціацій в цілому і включає: 1) ритуальне виділення ініційованого з колективу (передлімінальна фаза); 2) порубіжний період, тобто перебування за межею соціального світу, коли ініціант вважався ритуально мертвим (лімінальна фаза); 3) реінкорпорацію до колективу в повій якості і в новому соціальному статусі (постілімінальна фаза). Як буде показало нижче, ініціації українців також будуються за цією ж структурною схемою.

У пропонованій роботі розглядаються, як це вже можна бачити з вище сказаного, давньослов'янські юнацькі ініціації архаїчної епохи, а також молодіжні ініціації українців у історичний період. Тут досліджуються лише чоловічі посвячення, жіночі ж ініціаційні ритуали в силу своєї специфіки (Див.: Becker, 1990, 21-30), є предметом окремого вивчення. Логічно було б розглянути спочатку давньослов'янські посвячувальні ритуали, а потім ініціації українців, що є тією чи іншою мірою продовженням перших. Проте я вибрав зворотний порядок викладу. Оскільки давньослов'янські ініціаційні обряди реконструюються великою мірою на матеріалах ініціацій українців, вважаю за доцільне спочатку розглянути саме їх, а потім, спираючись па отримані таким чином результати цього дослідження, приступити вже до реконструкції прадавнього посвячувальпого ритуалу. В книзі розглядаються ініціації давньоруських дружинників, міських цехових ремісників, запорозьких козаків, селян, кобзарів та лірників, жебраків. Хронологічний період для дослідження взятий від Київської Русі і до початку XX століття. Тобто предметом дослідження є ініціаційні ритуали феодального та постфеодального традиційного українського суспільства. Це суспільство характеризувалося тим, що в ньому основним механізмом передачі культурної інформації служила усна

традиція. Звідси, як відомо, й назва його - "традиційне суспільство". Такий тип суспільства проіснував, зокрема в Європі, до епохи змін, викликаних урбанізацією й розвитком машинної індустрії. З цими змінами була пов'язана спеціалізація семіотичних систем, і, в першу чергу, широке розповсюдження писемності, як основного засобу культурної трансмісії, а також інших спеціалізованих знакових систем. Ритуал, як головний механізм пам'яті в дописемній культурі, втратив свої позиції (Байбурин, 1993, 11-16; Чистов, 1986, 123-125). В міській культурі українців це сталося па протязі хронологічного проміжку приблизно з кіпця XVIII до середини XIX століття. На селі, в деяких районах, традиційна соціонормативна культура, звичайно з усе наростаючими трансформаціями, проіснувала, як більш-менш цілісна система, аж до початку так званих соціалістичних перетворень. Розгляд ініціацій давньоруських дружинників у розділі, присвяченому іпіціаційним обрядам українців, пояснюється їх стадіальною близькістю, а не тим, що автор вважає давніх русинів українцями. Проблема існування чи не існування в домонгольській Русі єдиної давньоруської народності є дуже складною. Дійсно, значні культурні й мовні відмінності регіонів, у яких пізніше утворилися Україна, Росія і Білорусь є безсумнівними. Аж ніяк не є переконливою аргументація тих вчених, які відстоюють існування давньоруської народності, оскільки вони знаходять чітку етнічну самосвідомість лише у представників правлячого класу (Толочко, 1987; Моця, 1990). А між тим, у епоху феодалізму для правлячих еліт взагалі усіх країн (які тоді були як правило поліетнічними) було характерне не просто усвідомлення загальнодержавної і загальнонаціональної єдності, а в значній мірі деетнізація і космополітизм (Див., напр.: Арутюнов, 1989, 86-87). Разом з тим залишається невідомим, якою ж в дійсності була тоді етнічна самосвідомість широких народних мас південно-західних регіонів Русі - пізнішої України. І взагалі, в етногенезі українців, якщо підходити об'єктивно, більше поки-що запитань, ніж відповідей па них. Тому вважаю коректним на даному етапі дослідження говорити лише про протоукраїнців стосовно Давньої Русі.

Разом з тим, слід мати па увазі, що в замкнутих соціальних угрупуваннях, часто маргінальних, - в колоніях для злочинців, у армії, в так званих вуличних молодіжних об'єднаннях, а також серед сучасної духовної еліти, тобто на іншому

соціальному полюсі суспільства, ініціації побутують і сьогодні. Згадаймо в цьому зв'язку вказівку відомого етнолога Дж. Кемпбела про існування ініціацій в гангстерських і їм подібних групах

(Campbell, 1991, 103: див. також. Самойлов, 1990, 102). Проте в своїй основі вони вже не пов'язані прямо з традиційною (фольклорною) культурою і з дією давніх, а тим більше архаїчних традицій, хоча певний зв'язок тут все ж існує, і тому в даній роботі не розглядаються. Не розглядаються й деякі підтипи традиційних, або певною мірою пов'язаних з традиційними, ініціацій українців, зокрема, школярсько-студентські (феодального періоду), рекрутські, чаклунсько-відьмівські. Останні є дуже специфічними і, швидше за все, належать до типу шамансько-жрецьких посвячень. Інформація про них дуже специфічна, в ній часто важко відділити реальні факти від домислів. Тому чаклунсько-відьмівські ініціації потребують спеціального вивчення.

Рекрутські ініціації, з одного боку, включають цілий ряд елементів традиційних посвячувальних ритуалів, будучи генетичпо пов'язаними з давніми воїнськими обрядами, а, з другого боку, вони є досить пізнім інститутом і зв'язані вже також з новоутвореннями армійської системи нового часу, а не з традиційними колективами доурбаністичної епохи. І якщо передлімінальиа та лімінальна фази рекрутських ініціаційних обрядів більше пов'язані з традиційною соціонормативною культурою, то фаза інкорпорації рекрута до воїнської спільності є вже великою мірою новоутворенням. І хоча ритуали цієї фази теж включають досить багато елементів, які генетичне ведуть до традиційної обрядовості, а можливо й прямо с архаїчними за походженням, визнати їх належними до традиційної соціонормативної культури українців уже не можна.

Відмова від розгляду школярсько-студентських та деяких інших ініціацій викликана скороченням початкового обсягу книги, науковими інтересами автора, а також не зовсім ясною сутністю цих ритуалів, виходячи з наявного па сьогодні стану джерел. У випадку з школярсько-студентськими обрядами вони, наприклад, відбивають в основному випробування лімінального періоду, залишаючи поза увагою інші аспекти і, таким чином, не дають поки-що змоги скласти повної картини цього явища (чи це дійсно окрема ініціація з усіма її складовими, чи лише

частина посвячувального обряду, пов'язаного з інкорпорацією людей, що здобували освіту, до певних соціальних об'єднань елітарного характеру і т. д.).

Література предмету, що досліджується, якщо підходити до проблеми конкретно

Закономірно виникає питання: чому про ініціаційні обряди українців у радянський час було забуто і ніхто їх не вивчав? Адже прямих заборон досліджувати ці ритуали не було, в усякому разі авторові про них не відомо. Про обряди ініціацій, які побутували в українців, просто перестали говорити, перестали їх вивчати, про них "забули". Думається, причини для такого забуття дійсно були вагомими. Річ в тому, що ліміпальпий або порубіжний стан - друга фаза ініціації, коли ініціапти втрачають свій попередній статус і становище в суспільстві, примусово зазнають різних важких випробувань - моральних та фізичних, символічно прирівнюються до иесоціальних істот (тобто фактично до тварин), зазнають такого ж примусового зрівняння в майновому статусі й правах; коли з ними поводяться не як з людьми, а як з сировинним матеріалом, з якого ініціюючі "культурно-компетептпі" суспільні авторитети "виліплюють" зовсім інших людей, дуже схожий па ідеологічні установки й практику комунізму. Згадаймо в цьому відношенні поняття "ідеологічної комун ітас", яким відомий англійський етнолог ІЗ. Тер пер позначає широке коло утопічних рухів, у більшості глобального масштабу, до яких належить також і соціалізм у формі його існування в країнах колишнього соцтабору, і для яких характерні риси ініціаційної лімінальності (Тэрнер, 1983, 198-209 та ін.). А взагалі всяка революція, в т.ч. соціалістична, є, по суті, ініціацією в масштабі цілого суспільства тої чи іншої країни. Згадаймо також, що поняття ініціацій у широкому смислі включає і так звані "космічні ініціації", тобто перербдження світу в цілому, й перехід його до нового стану й статусу. Поняття "космічних ініціацій" звичайно вживається дослідниками для позначення тих ритуальних змін, яких зазнає світ під час новорічних свят, коли, як вважалося в архаїчну й частково в традиційну епохи (тобто в Україні практично до рубежа XIX-XX століть), відбувалася "глобальна зміна природи й суспільства (Элиаде, 1987, 68-62). Але ж глобальних змін мусив зазнати, й таки зазнав, світ (на практиці, па щастя, не весь) і в результаті соціалістичних революцій. І важливо не те, що названі "культурнокомпетентні" в ритуалах ініціацій обиралися й

контролювалися суспільством і "ліпили" з ініційованих нових людей за вимогами і на потребу суспільства, а при соціалізмі вони обирали себе самі й нав'язували свою волю суспільству. Важливо те, що, оскільки обидва явища - і ритуал ініціації, і соціалізм демонструють разючі подібності, причому ці подібності давали можливість через пізнання ритуалу пролити світло на негативні, а часто й антигуманістичні сторони т. з. соціалізму, то і про ініціаційні обряди краще було "забути". Ще можна було визнати їх існування в первісності та у "дикунів" Африки й Австралії (тим більше, що там теж існував "комунізм", хоча й первісний), але ні в якому разі не в "культурних" народів. Другою причиною "забуття" українських ініціацій є відмінності в обрядовості й традиційній соціонормативній культурі українців та росіян. Адже ініціації росіянам були властиві в дуже незначній мірі. Існування цих ритуалів жорстко пов'язане з наявністю закритих для неносвячених, як правило самоврядних, общинно-корпоративних об'єднань, вступ до яких вони оформлюють. В Україні це - селянські й парубоцькі громади, ремісничі цехи, кобзарсько-лірницькі гурти, школярські й студентські товариства, Запорозька Січ та ін. Росія ж, з її деспотичною державною владою, що тяжіла до тотального охоплення всього суспільства, таких об'єднань майже не знала (майже, бо все ж повного тотального одержавлення суспільства тут до жовтневої революції досягти не вдалося). А хіба міг український народ чимось принципово вирізнятися від російського, а тим більше наявністю обрядів, пов'язаних з самоврядними об'єднаннями, інформація про які, в свою чергу, була під забороною? Оскільки на 20-ті роки ініціацій в Росії виявлено не було (пізніше їх там таки знайдуть, хоч поле їх існування було істотно обмеженим), то таких обрядів не повинно було бути і в Україні.

З вивченням вікових юнацьких ініціацій давніх слов'ян справа стоїть дещо інакше. Незважаючи на трудність їх реконструкції, давньослов'янські юнацькі ініціації набагато більше потрапляли в поле зору дослідників. До проблеми реконструкції архаїчних юнацьких ініціацій давніх слов'ян та молодіжних об'єднань, з якими вони були пов'язані, зверталися вчені різних країн. Це, зокрема, росіянин В. Пропп, італієць Б. Мериджі, американець Р. Радлі, японець І. Іто, а

також українці В. Давидюк, Л. Залізняк, Ю. Писаренко (Пропп, 1986; Мериджи, 1966; Ridley, 1976; Ито, 1993; Давидюк, 1992, 48-50, 66-70; Давидюк, 1994; Залізняк, 1991; Писаренко, 1993, 46). Але все ж проблема реконструкції архаїчних слов'янських юнацьких ініціаційних ритуалів названі автори далеко не вирішили. Вони, як правило, розглядають якісь окремі моменти прадавніх обрядових дій, а також виявляють їх сліди у фольклорі. Цілісної ж картини іпіціаційпого ритуалу наших далеких предків їм створити не вдалося. Проблема реконструкції давпьослов'янських Ініціацій є дуже складною. Складність ця визначається великою віддаленістю даного явища в часі від наших днів. Адже прямих свідчень про архаїчні слов'янські посвячувальпі ритуали ми зовсім не маємо. З глибини віків до пас дійшли лише глухі їх відгомони. І реконструювати іпіціаційпі обряди давніх слов'ян вченим доводиться па основі непрямих, до того ж вельми ретельно "зашифрованих" часом даних, що розпорошені по різних сферах давнього культурного спадку, який дійшов до нас. Проте, незважаючи па всі труднощі, дослідникам вдалося досягти певних успіхів у "дешифруванні" цих свідчень глибокої давнини, яких при ближчому знайомстві виявилося не так уже й мало. Найголовніше, що вдалося довести - це те, що ініціаційні ритуали у давніх слов'ян таки існували попри всі сумніви деяких вчених. У спеціальній статті я спробував накреслити цілісну картину давньослов'янського юнацького ініціаційного ритуалу (Балушок, 1993а). І от тепер, в результаті проробленої подальшої роботи, з'явилася можливість конкретизувати цю схему й наповнити її матеріалом.

© © ©

Джерелами при написанні книги служать етнографічні, фольклорні та історичні матеріали. Зокрема, на етнографічних матеріалах написані параграфи про ініціації селян, кобзарів та лірників, а також жебраків. Частина з них, а саме зібрана етнографами в кінці XIX - на початку XX століття, є опублікованою. Значна ж частина їх є архівними, що зберігаються, зокрема, у Відділі рукописних фондів інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАНУ. Деяка частина матеріалів, а саме ті, які стосуються парубоцьких посвячень, зібрані автором. Переважна більшість даних про ініціації селян, кобзарів та лірників є хронологічно пізніми (кінець XIX - початок XX століття). Матеріалів, які

висвітлювали б ці обряди в більш ранню епоху ми, па жаль, па сьогодні майже не маємо.

Для відтворення картини ремісничо-цехових посвячень притягнуто середньовічні цехові документи. При цьому ухил зроблено в бік реконструкції саме середньовічних цехових ініціацій, тобто періоду, коли цехові ремесло, устрій і система обрядів ще не зазнали трансформацій під дією буржуазних відносин. Це не просте завдання, незважаючи на здавалося б велику джерельну базу. Документів, як власне цехових, там і міських, які відобразили життя ремісничих корпорацій в епоху феодалізму збереглося багато. Проте етнографічна інформація з обрядовості в них характеризується великою специфічністю. По-перше, актовий матеріал XV - XVIII століть* не містить спеціальних етнографічних описів цехових ритуалів і звичаїв. (*XVIII століття звичайно не належить до епохи середньовіччя, але слід мати на увазі, що в Україні інтенсивний розклад міської феодальної культури, і в тому числі цехового ремесла, починається аж з кіпця цього століття. При цьому все ж робляться поправки з урахуванням змін, що відбувалися в той час). Як правило, такі документи являють собою тексти, складені за певною формулою, в яких обрядова дія лише називається, але не описується. По-друге, необхідно мати на увазі, що при кодифікації норм звичаєвого права міських ремісників, на основі яких складалися цехові статути, що є основним джерелом, лише порівняно незначна частина обрядів була документально зафіксована. Тому документи, будучи дуже важливим джерелом з середньовічної обрядовості, все ж не відображають всієї багатоманітності обрядового життя міського ремісничого населення. У зв'язку з цим, для реконструкції ініціацій цехових ремісників епохи феодалізму використано матеріали, які стосуються пізніх цехових організацій України, а саме етнографічні описи цехових обрядів та звичаїв переважно XIX століття. Співставлення їх з документами XV - середини XVIII століть дає можливість реконструювати більш-менш повно ініціаційні ритуали українських цехових ремісників. Деяку інформацію дають також фольклорні матеріали, а також вірші українського поета кіпця XVII століття Климентія Зіновіїва, які є справжньою етнографічною енциклопедією тієї епохи.

Для реконструкції давньоруських воїнсько-дружинних і запорозьких ініціацій

залучено широкий фольклорний матеріал. При спробі реконструкції давньоруських дружинних ініціацій дослідник теж стикається зі значними труднощами. Річ в тому, що прямого опису цих ритуалів джерела не дають. Разом з тим, ініціація давньоруських воїнів-дружинників, як і кожне інше явище культури, що існувало насправді, не могла звичайно зникнути не залишивши про себе ніякої інформації. Завдання полягає в тому, щоб знайти цю інформацію в давньоруському культурному спадку і розшифрувати її. Спроба такого розшифрування була зроблена мною в статті, присвяченій билинному сюжету про зцілення Іллі Муромця (Балушок, 1991). Там же обґрунтовується правомірність притягнення російського билинного епосу*, як джерела з цікавлячого нас питання. В ході подальшого дослідження виявилося, що інформацію про ініціаційні обряди давньоруських дружинників містить цілий ряд билин, у яких представлені й інші сюжети. (* В період середньовіччя, приблизно до XV-XVI століть, билини побутували і в Україні. Як доведено, вони виникли ще в епоху Київської Русі, до того ж великою мірою па Території пізнішої України (зокрема, билини київського циклу). Див. про це: Возняк, 1992, 219-220; Кардан, 1962, 17-29; Астахова, 1948, 14.)

Дослідники відзначають, що "епіка також може служити вмістилищем для замаскованої історичної пам'яті" (Пріцак, 1-2 (3-4), 1993, 31). В. Пропп присвятив проблемі відображення історичних реалій в билинах багато місця в своїх роботах. Bin встановив, що історична дійсність справді широко представлена в билинному епосі, проте історизм цей специфічний. Дослідник пише, що часто вчені "з якоюсь дивною впертістю під історизмом розуміють лише зображення історичних подій і історичних осіб, тобто якраз те, чого в епосі немає" (Пропп, 1976в, 102). В той же час у билинах відображені давні міфологічні уявлення, соціальні відносини попередніх історичних епох, озброєння і сфера матеріального побуту і, звичайно, звичаї та обряди. Разом з тим, всі ці історичні реалії відносяться не тільки до епохи Давньої Русі, але й до більш ранніх історичних періодів, як, до речі, й дещо пізніших. Адже "кожна билина стосується не одного року і не одного десятиліття, а всіх тих століть, па протязі яких вона створювалася, шліфувалась або відмирала ... " (Пропп, 1958. 26). Тому нашим завданням є якраз виділення з інформації, що її

несуть билини, окремих шарів за їх стадіальною ознакою, тобто належністю до тієї чи іншої епохи і виявлення в них цікавлячої пас інформації.

Билини є дуже інформативним джерелом з обрядового життя Давньої Русі, як, до речі, і архаїчної епохи, що нам згодиться пізніше, в другому розділі. І це не дивно, зважаючи па зв'язок ритуалу зі світоглядними уявленнями людей відповідної епохи, з якими завжди тісно пов'язаний і фольклор. Адже смисл обряду полягає не в механічних рухах, які його складають, а в тому, що вони означають і символізують (Тэрнер, 1983, 33 і наст.; Топоров, 1988, 23). А це вже, в свою чергу, залежить саме від світобачення, світосприйняття та емоційного світу творців як ритуалу, так і фольклорного твору. Як показують останні дослідження фольклористів, деритуалізованість зовсім не є обов'язковою характеристикою фольклорного тексту. Явища оточуючого світу для архаїчної фольклорної свідомості мають значення лише в тому разі, коли вони можуть бути узагальнені за схемою, заданою міфологічною моделлю світу. А як свідчать спеціальні дослідження, і в період середньовіччя, і не тільки раннього, а й після християнізації, ще тривалий час зберігалися дуже значні компоненти й цілі шари прадавніх міфологічних уявлень (Миронов, 1986, 138; Борг, 1982, 61; Балушок, 19936). Стосовно України відзначу, що залишки таких уявлень, в більшій чи меншій мірі і з різним ступенем трансформації, дожили в деяких районах практично до наших днів. А що ж говорити про більш ранні часи. "Архаїчний фольклорний сюжет обов'язково повинен був супроводжуватися деяким міфологічним чи ритуальним фоном, без якого він позбавлявся б істинності й значимості" (Васильков, 1988, 118). Це вірно по відношенню не тільки до билин, а також легенд і казок, більшість яких своїми витоками сягають архаїчної епохи, але й стосовно більш пізніх за походженням фольклорних творів, таких, як українські думи (Грабовий, 1993).

В тому, що билини містять багато інформації саме про давньоруський дружинний побут, етикет і ритуали немає нічого дивного, адже героями більшості з них виступають давньоруські богатирі-воїни, а в створенні цих творів брали безпосередню участь професійні співці з середовища дружинників (Астахова, 1948, 24).

Але не тільки фольклор доніс до нас інформацію про давньоруські дружинні посвячення. Такі дані містять літописи, а також твори давньоруської літератури. В переважній більшості літописні дані теж потребують спеціального розшифрування, що взагалі є характерним для середньовічних джерел, які не містять, як правило, розгорнутих описів ритуальних дій. Разом з тим інформація, яку дають літописи, для нас дуже цінна, оскільки вопи документально зафіксували (хай навіть у вигляді короткої згадки) факти, що стосуються цікавлячого пас явища в момент його побутування. Літописні дані, синхронні реконструйованим ритуалам, послужать основою, па яку ляже фольклорний матеріал, що не має прямої часової прив'язки.

Ініціаційні ритуали запорозьких козаків, як і посвячення давньоруських дружинників, теж доводиться реконструйовувати. Відомості про ці обряди збереглися у писемних джерелах, зокрема в мемуарній літературі, різних повідомленнях сучасників, свідченнях іноземців. Деякі дані дають спогади старих запорожців, що були записані етнографами й краєзнавцями в XIX столітті. Проте, слід відзначити, що ці матеріали далеко не достатні для створення більш-менш повної картини ініціаційних ритуалів запорожців. Не дивлячись па те, що джерельна база історії запорозького козацтва, особливо на пізніх етапах існування Січі, досить багата, все ж відомості про звичаї і обряди запорожців, у тому числі й про їх посвячувальні ритуали, короткі і дуже розрізнені. Тому доповнювати їх доводиться даними фольклору (епос, пісні, перекази і т.д.), який, як показують дослідження, містить в собі часто вельми цінні відомості як про окремі компоненти запорозьких ініціацій, так і про загальну їх структуру. Фольклорний матеріал я буду співставляти з даними історичних джерел і обидва типи відомостей - з матеріалами, які стосуються ініціацій інших соціальних груп українців. Найважливішим критерієм оцінки істинності тих чи інших фактів послужить загальна структура та характерні риси даного тину ритуалів, встановлені дослідниками - А. Вап-Гепнепом, В. Тернером та іншими.

Про ритуали прелімінальної фази, що оформлювали відокремлення майбутніх запорожців від колективу, в якому вони до тих нір перебували, ми теж, як і у випадку з давньоруськими дружинниками, можемо дізнатися лише з фольклору. В усякому разі так стоїть справа на сьогодні. Багато відомостей містить фольклор і

про обряди інших фаз запорозької ініціації. У цьому зв'язку найпершим джерелом слід назвати думи. Як доводить американська дослідниця українського фольклору, О. Грабович, думи, зокрема про боротьбу з турецько-татарськими завойовниками, що своїм виникненням безпосередньо пов'язані з козацьким середовищем і в часі виникнення (XV-XVII ст.) є синхронними досліджуваному нами явищу, не тільки містять конкретні дані про ритуали посвячень запорожців, але й дають нам відомості про загальну їх структуру, "їх базовою структурою є структура обрядів переходу", - зазначає дослідниця. "У думах козацького епосу, - лише вона, - з яких можна згадати хоча б такі, як "Плач невільників", "Самійло Кішка", "Отаман Матяш", "Маруся Богуславка", "Хведір Безрідний" і т.п. ми зустрічаємося з різними стадіями обрядів переходу - передмежовою (відокремлення від старих або попередніх умов), межовою (яка символізується ритуальною смертю головного героя, випробуваннями, якщо йдеться про колектив) і післямежовою (повернення), яка в козаків символізується поверненням до своїх людей, переважно після небезпечної подорожі і страждань" (Грабович, 1993, 36). Звичайно, дане твердження якоюсь мірою є надто категоричним, і можливо не з усіма висновками авторки можна погодитись. Дослідниця не завжди враховує всю складність і специфіку дум, як явища фольклору, а висновки її, не підкріплені ширшим порівняльним матеріалом, часто є досить уразливими для критики. Проте сам факт відображення в думах козацьких ініціацій їй вдалося вловити. Звичайно, думи є не літописними оповідями, чи спеціальними ритуальними текстами, а складними художніми творами, що побудовані й розвиваються за загальними законами епічної творчості (Див.: Кирдан, 1962, 71-72 та ін.). Проте, саме з цієї причини вони, очевидно, тією чи іншою мірою, відобразили основні структурні елементи й характерні риси козацьких ініціацій. Адже і думи, і ініціаційні козацькі ритуали, як і у випадку з іншим епічним жанром - російськими билинами, були нерозривно пов'язані з світоглядними уявленнями та емоційним світом своїх творців, виконавців і слухачів (середовище побутування) - воїнів-запорожців. Відносно дум, це, звичайно, справедливо для періоду існування Січі, тобто до кінця XVIII століття, можливо дещо довше, поки живими були колишні запорожці. Кожен обряд у традиційному суспільстві "читався" і розумівся його виконавцями

(Weber-Keller-mann, 1984, 23-29). Символіка й зміст ритуальних дій були зрозумілі людям в усіх тонкощах і нюансах. Причому цей "прочитуваний" ритуальний текст сприймався не па рівні абстрактного мислення, а, будучи відтворюваним у особливій психо-емоційній обстановці, як і думи, переживався людьми па рівні емоцій. Як думи, так і обряди своїм змістом виростали з бачення їх виконавцями й слухачами та глядачами світу, місця людини в ньому, її життєвого шляху, долі, уявлень про життя і смерть.

Обряди відокремлення майбутніх запорожців (передлімінальна фаза) відобразилися і в козацьких піснях та прощальних голосіннях, походження яких, з усією очевидністю, пов'язане з ритуальним проводжанням козаків з дому в далекий похід. До речі, між прощальними голосіннями й думами існує генетичний зв'язок, і не випадково обидва ці жанри народної поезії відобразили запорозький посвячувальний ритуал. Ф. Колесса писав: "Зваживши, що голосіння були розширені на всьому просторі українських земель, як показують і теперішні записи, можемо їх уважати тою основою, із якої вийшла вища форма рецитованої поезії - козацька дума, розвинена й виплекана професіональними співцями, кобза-рями-бандуристами" {Колесса, 1920, 53; див. також: Грушевська, І, 1927, XIII; Кононенко, 1993, 29-30).

Для реконструкції давньослов'янських юнацьких ініціацій базою послужать розглянуті ініціації і ініціаційні об'єднання українців доурбаністичного періоду. Аналіз матеріалу показує, що в їх структурі зберігалося багато реліктів архаїчної епохи. Український матеріал доповнюється даними інших слов'янських народів. Але одного етнографічного матеріалу для відтворення такого архаїчного явища, як давньослов'янські ініціації й ініціаційні юнацькі об'єднання далеко не достатньо. Тому не менше значення мають дані фольклору. В ряді випадків, деякі елементи розглядуваних мною явищ взагалі реконструюються майже повністю па фольклорному матеріалі, який часто є в значній мірі багатшим від етнографічного. Як відзначає сучасний російський фольклорист В. Єрьоміна, "у фольклорі сфоку-сувались і сформувались найдавніші людські вірування, пов'язані з уявленнями про кругооберт життєвих форм, з ідеєю вторинного народження в повій якості, з ідеєю обов'язкової смерті всього живого ... для подальшого відродження" (Еремина, 1991,

3). Думається, що фольклор взагалі містить у собі багатющий матеріал про обряди переходу і, зокрема, про архаїчні ініціації, а також про пов'язані з ними молодіжні об'єднання. Адже, за словами В. Проппа, у фольклорі "старе продовжує співіснувати з новим або паралельно, або вступаючи з ним у різні поєднання гібридного характеру, які неможливі пі в природі, ні в історії" (Пропп, 19766, 153). Але дані етнографії й історії, які зафіксували цікавлячі нас явища в їх матеріалізованій, жестовій і атрибутивній формі побутування дуже цінні. Ці "живі" релікти старовини, як і літописні дані у випадку реконструкції воїнсько-дружинних ініціацій, є тією основою, на котру лягає фольклорний матеріал, а в ряді випадків і критерієм оцінки його істинності. Серед фольклорних матеріалів велике значення для реконструкції давньослов'янських юнацьких ініціацій й ініціаційних об'єднань молоді мають казки. Це, зокрема, так знані "ініціаційні" казки східних слов'ян (термін німецької фольклористки Р. Бекер (Becker, 1990, 114-140), тобто такі, що відобразили прадавні ініціації, в більшості - чарівні, в тому числі й ті, в яких головним героєм виступає Царевич (Див.: Иванов, Топоров, 1991ж, 229). Але не лише чарівні казки містять в собі інформацію про архаїчні ініціації. Такі дані є і в деяких сюжетах соціально-побутової казки, зокрема в казках про дурнів. Дослідники вже відзначали, що в цих, здавалось би обмежених порівняно недалеким минулим, казках, своєрідно з'єднались риси, набуті і відстояні в віках, з елементами відносно новими. А в образі дурня є "ряд рис, пов'язаних з докласовими епохами" (Бріцина, 1989, 7, У7). Зазначу, що Іван-Дурень в казках у багатьох випадках дуже близький до образу Івана-Царевича, головного героя багатьох чарівних "ініціаційних" казок. Він, по-перше, молодший син, що характерно для фольклорних героїв, які проходять ініціацію, бо "з точки зору ініціації лише молодший і може бути героєм, оскільки для нього можливий перехід в статус старшого" (Левинтон, 1992, 544). По-друге, Дурень в казках теж проходить крізь випробування і критичну ситуацію, що закінчуються досягненням ним вищого соціального статусу і цінностей, часто здобуттям царського титулу, а також одруженням. У той же час Іван-Царевич теж нерідко є "дурнем" (Иванов, Топоров, 1991е, 228; Иванов, Топоров, 1991ж, 229). А самі "дурості" казкового Дурня, як видається, дуже часто можна пояснити проявами лімінального стану ініційованого,

який, будучи мертвим у соціальному смислі, діє протилежно прийнятому в світі людей, тобто у відповідності з законами потойбічного світу, де все навпаки. Це, до речі, не суперечить висновку дослідників, що Дурень своїми діями "протистоїть "розуму" гнобительських меркантильних станових відносин історичної епохи" (Бріцина, 1989, 40). Адже для лімінальної фази ініціації, як і інших ритуалів переходу, якраз і характерні відносини товариськості і рівноправності між ініційованими, знищення секулярних відмінностей у посадах і статусах (Тэрнер, 1983, 169)

В ході роботи над реконструкцією давньослов'янських ініціацій автор користується, як уже напрацьованими результатами досліджень, так і притягаючи матеріали самих казок. У цьому зв'язку, слід зазначити, що результати вивчення казкового матеріалу з метою виявлення в ньому слідів архаїчних ініціацій В. Проппом, були піддані критиці деякими вченими. Наприклад О. Новик твердить, що ряд мотивів, відображених у казках, можна вивести не з ініціаційних, а з інших, скажимо, оберегових і т.н., обрядів (Новик, 1984, 13). На мою думку, висновки В. Проппа і його опонентів не суперечать один одному, а є швидше взаємодоповнюючими. Адже казка, будучи дуже складним і суперечливим явищем, результатом тривалого розвитку, зберігає в собі численні й дуже різноманітні сліди минулих епох - релігійно-міфологічні уявлення, різні релігійні культи та пов'язані з ними обряди, магічні дії і т.д. Все ж, при роботі з казковим матеріалом підходити до нього слід обережно, оскільки казка ввібрала в себе елементи різних форм посвячувальпих обрядів, до того ж різних історичних епох - і вікових юнацьких, і жрецьких, і кпязівсько-воїпсь-ких, і так званих календарних. У даному зв'язку відзначу, що назріла необхідність спеціального дослідження східнослов'янської і, звичайно, української, казки з метою виявлення в пій інформації про архаїчні слов'янські ритуали і їх окремі типи, в тому числі за хронологіним принципом. Необхідно продовжити початий В. Проппом (Пропп, 1986) аналіз казки під цікавлячим нас кутом зору, як це зробила з "жіночими" ініціаційними казками Р. Бекер (Becker, 1990). В даному зв'язку російська дослідниця С. Плетньова зазначає: "Видається вельми перспективною робота по хронологічному розшаруванню казок, виділенню в кожній з них або в групі одпосюжетпих казок пластів, пов'язаних з

різними епохами - від сучасної до найдавнішої, коли казка ще була страшною бувальщиною, крізь яку зобов'язана була пройти кожна людина" (Плетнева, 1988, 265).

Дуже цінні дані про давньослов'янські юнацькі ініціації містять епічні твори, найбільше російські билини та сербський епос. Крім наведених вище аргументів відносно притягнення билин як джерела реконструкції прадавніх ритуалів, слід назвати статтю італійського славіста Б. Мериджі, присвячену генетичному аспекту билинного епосу. В пій дослідник спеціально зупиняється па відображенні архаїчних юнацьких ініціацій у билинах, піддаючи досить ретельному аналізу ці моменти (Мериджи, 1966). Крім казок і билин, багато даних про давньослов'янські юнацькі ініціації, і особливо про ініціаційні молодіжні союзи, містять міфологічні легенди. Це, зокрема, оповіді про вовкулаків, а також деякі інші сюжети. Деяку інформацію дає обрядова - календарна та весільна поезія. До аналізу фольклорних сюжетів про вовкулаків з метою виявлення в них відомостей про розглядуване нами явище останнім часом звернулися кілька дослідників з різних країн, зокрема, американець Р. Радлі, японець І. Іто, українець В. Давидюк, а також автор цих рядків (Ridley, 1976; Давидюк, 1992, 48-60, 130-131; Ито, 1993; Балушок, 1993). Всі вони, незалежно один від одного, прийшли до схожих висновків про відображення в цих фольклорних творах, що сягають коренями ще ритуальпо-міфологічпого комплексу періоду спільнослов'янської стародавності, архаїчних ритуалів ініціацій і ініціаційних об'єднань.

Відомо, що в архаїчну епоху ініціації індоєвропейських народів, в тому числі й слов'ян, включали ритуальне переродження ініційованих на вовків. Це знайшло відображення у фольклорі, де вовкулацтво пов'язане з прадавнім міфом, :s якого цей молів перейшов у міфологічні легенди, а також меншою мірою, в російській! та сербський героїчний епос і в казки. Так, у давньоруському епосі, який представлений у "Слові о полку Ігоревім", літописах і в билині про Волха Всеславовича. присутній давньослов'янськпй міф про вовкулаку, пов'язаний з культом вовка і обрядами ініціацій. Цей міф пізніше був віднесений до конкретних історичних осіб, таких як Всеслав Полоцький па Русі і сербський князь Вук Гругрович (Jakobson, Szeftel, 1949, 68-69: Jakobson, Ruzicic, 1966, 369-379}- В

Болгарії також існував переказ, що у VIII віці Бояніс, син царя Симеона, міг перетворюватися па вовка (Ито, 1993, 133). Але, можливо тут відбився вплив тюркської традиції. У дуже поширених серед всіх слов'янських народів легендах про вовкулаків не тільки відобразилися давні ініціаційні ритуали, але, як показують дослідження, зберігаються й певні дані про них (Ridley, 1976; Балушок, 1993а).

При роботі з фольклорним матеріалом я намагаюсь використовувати наскільки можливо більшу кількість варіантів, то дає можливість "виявити архаїчний пласт сюжету й показати його обрядову основу" (Еремина, 1991, 111; див. також: Пропп, 1976д, 153-157). Як допоміжні, притягуються також порівняльні дані по ініціаційннх обрядах і ініціаційних молодіжних об'єднаннях інших індоєвропейських, а також неспоріднених з ними народів. Реконструкції ініціацій і пов'язаних з ними союзів у індоєвропейських народів проводились на матеріалах різних етнічних традицій (Огляд літератури з даного питання див.: Иванчик, 1988, 40-41). Ці реконструкції вельми допоможуть в моїй роботі. Важливим джерелом с лінгвістичний матеріал, хоча й менш численний, ніж фольклорно-етнографічний, проте дуже цінний.

Сполучення етнографічного, фольклорного та історичного матеріалу с: обов'язковою умовою реконструктивних розділів і параграфів. При порівнянні етнографічних і фольклорних фактів, матеріал залучається, no-можливості, найбільш широкий. Адже, за словами В. Проппа, "розкриття первинних форм можливим буває лише при наявності дуже великого порівняльного матеріалу по різних народах і ступенях їх розвитку" (Пропп, 1976. 29. див. також с. 26-28). При цьому, наскільки дозволяє стан історичних джерел, я намагаюся залучати дані, синхронні реконструйованому явищу, що дуже важливо для підтвердження істинності здійснюваної реконструкції. На жаль, це не завжди можливо.

Автор вважає своїм прямим обов'язком подякувати всім колегам, які доброзичливим опонуванням, зауваженнями, консультаціями дуже допомогли йому в роботі: Галині Бондаренко, Олені Боряк, Олександрі Бріциній, Наталі Гаврилюк, Людмилі Іванніковій, Валентині Конвай, Олександру Курочкіну, Лідії Лихач, Оксані Микитенко, Вільяму Ноллу, Борису Попову, Володимиру Сироткіну, Гаїті Скрипник, Тетяні Шевчук, Типі Щербак, Григорію Щербію, Анатолію Орлову, а

також рецензентам: Валентині Борисепко, Всеволоду Наулку та Анатолію Пономарьову. Окрім того автор вдячний Олександру Федоруку, Аллі Терещенко та Галині Сварник, які дуже посприяли виходу книги, і, особливо, панові Мар'яну Коцю, завдяки якому вона й побачила світ.

ІНІЦІАЦІЇ
давньоруських дружинників

Однією з соціальних груп феодального суспільства, в середовищі якої джерела дозволяють виявити існування ініціаційних ритуалів у найбільш ранній період, є феодально-служила знать. Зі становленням феодального суспільства народне ополчення, як відомо, втрачає своє провідне становище в складі королівських і княжих військ у державах Європи. Вдосконалення в сфері озброєння, техніки кінної їзди і тактики військових дій, приблизно з VIII-XI ст., привели до того, що придбання повного військового обладунку стало недоступним більшості населення. І хоча піхота ще довго зберігала своє значення, "проте справжнім воїном тепер вважався лише воїн, що сидів верхи па коні" (Кардиті, 1987, 350}. У Київській Русі кіннота, як особливий рід військ, вперше з'являється близько Х-го століття в часи Святослава, а в XI столітті вона мала вже першорядне значення порівняно з пішим військом (Довженок, 1950, 20-21). А бойовий кінь, до того ж спеціальної породи, коштував дорого, як і його утримання та навчання. Наприклад, у Франкській державі в VIII віці вартість бойового коня була в чотири рази більшою, ніж робочого, а в XIII столітті - в сім разів (Кардини, 1987, 301). Схожим було становище і на Русі, де, за словами російського історика минулого століття М. Карамзіна, "п'ять поганих коней не варті двох добрих" (Карамзин, 1988, прим. 79 до II т.; пор. там же таблицю ціп па коней і іншу худобу за даними "Руської Правди"}. Такі витрати міг дозволити собі лише багатий чоловік. До того ж, щоб навчити воїна всім прийомам користування вдосконаленою зброєю і тактиці бою потрібен був великий період часу. А саме навчання треба було починати з малих років. "В таких умовах кінним воїном ставав переважно виходець з аристократичного середовища, коло якого до того ж постійно звужувалося і

диференціювалося відносно початкове однорідної маси селян-піхотинців" {Кардини, 1987, 296; див. також: Крип'якевич, 1992, 103-104; Рыбаков, 1982, 251). Дослідження переконливо свідчать про виділення в домонгольській Русі професійного прошарку воїнів, що належали до феодального класу* і володіли значними багатствами, в тому числі поступово ставали землевласниками (Довженок, 1050, 16). (* Ряд дослідників, в тому числі етнографів, заперечують наявність в Давній Русі феодалізму (див., напр.: Семенов, 1993а, 70-72, там же див. літературу а даного питання). Проте, виходячи з того, що більшість вчених визнають Русь феодальною державою, я теж буду триматись цієї точки зору, полишивши спеціалістам з соціально-екомічних питань дискутувати з цієї проблеми).

Серед воїнів-дружинників виробилися особливі посвячувальні ритуали, складання яких слід віднести до часу виникнення королівських і княжих дружин. Але якщо в ранній період такі дружини поповнювалися за рахунок вихідців з різного соціального середовища, то зі становленням феодального суспільства військова справа перетворюється на професійне заняття вузького кола знаті. В даній роботі розглядаються посвячувальні дружинні обряди періоду, коли процес утворення феодальної знаті в основному завершився. Ритуали ж ранніх князівських дружин залишаються поки що не реконструйованими через брак джерел. Тематично вони примикають до матеріалу, що викладається в другому розділі. Ритуали посвячення юних представників феодальної знаті в лицарі в країнах Західної й Центральної Європи па сьогодні досить детально вивчені. Дослідники однозначно визначають їх як ініціації (Кардини, 1987, 357-358; Ястребицкая, 1978, 111). Як видається, аналогічні ритуали побутували і в дружинному середовищі Давньої Русі.

Приступаючи до реконструкції воїнсько-дружинних ініціацій, і з урахуванням сказаного у вступі відносно притягання тих чи інших джерел, очевидно, доцільно сформулювати вихідні положення, від яких я буду відштовхуватися при цьому. По-перше, давньоруська князівська дружина є явищем аналогічним західноєвропейській королівській дружині-комітату (Детальніше див.: Кардини, 1978, 140 та ін.). Вона, як і комітат, є закритим об'єднанням, вступ до яких, як правило, ритуально оформлювався ініціацінними обрядами. Існування таких

ритуалів у західноєвропейських комітатах є доведеним фактом. По-друге, російський билинний епос, а також, в дещо завуальованій формі, давньоруські літописи відобразили побутування ініціацій у середовищі дружинників Давньої Русі, хоч ця інформація і специфічна. І, нарешті, по-третє, слід враховувати і неминучий вплив сусідніх європейських народів та запозичення від них нашими предками тих чи інших явиш соціонормативної культури, то неминуче мало місце в умовах тісних контактів і про що детальніше буде сказано нижче.

Воїнсько-дружинна ініціація, як і всяка інша, починалася обрядовим відокремленням майбутнього дружинника від колективу і сім'ї (прелімінальна фаза). До такого ритуального відокремлення слід, очевидно, віднести звичаї передачі великими боярами своїх сипів на виховання "кормильцям" за межі сім'ї. Так, відповідно до Галицько-Волинського літопису, у галицького боярина Судислава, сучасника і непримиренного противника князя Данила Романовича, був кормильцем Нездила, сам значний представник феодального класу (Гарданов, 1959, 50, 54; ПСРЛ, Т. 2, 764-765). Цей звичай відповідає порядку, який існував у західноєвропейських країнах. Там підготовка майбутнього лицаря починалася з семирічного віку, коли хлопчика віддавали па виховання великому феодалові чи іншому лицареві (Oswald, 1988, 333). Але справжнє виділення юнака з колективу, в якому він до тих нір виховувався, відбувалося в момент проводжання його до двору князя чн великого боярина, що займав, наприклад, пост княжого воєводи, де молодий чоловік мав стати воїном-дружинником. Про цей обряд дають уявлення пізні за фіксацією воїнські пісні-голосіння і рекрутські пісні, в основі яких, на думку дослідників, лежить давнє "воїнське голосіння, що не дійшло до пас" (Еремина, 1991, 26; про велику архаїчність голосінь див. також: Колесса, 1920, 51-53; Микитенко, 1992, 79, 129-130). Пізні за походженням рекрутські пісні ввібрали в себе готові кліше давніх воїнських і генетично близьких їм поховальних голосінь. З текстів таких пісень ми бачимо, що молодих людей, які йшли у військо, проводжали як покійників на "той світ". "Проводжання рекрута носили в давні часи суто поховальний характер", - писав ще в XIX столітті один з дослідників українського рекрутського фольклору (Васильєв, 1889, 619). Зокрема, з юнаками, котрих проводжали, поводилися як з покійниками, про них говориться як про

мертвих. Етнографічні описи проводжань на військову службу показують, що новобранців "оплакували ... як мертвих або людей, наперед засуджених па смерть" (Второй этнографический сборник, 1920, 100; див. також: Гринченко, 3, 1899, 622, 632; Сборник украинских песен, 1849, № 30; Народные песни Галицкой и Угорской Руси, 1, 1878, № 31). Такий же характер носять і українські козацькі прощальні голосіння, складання яких веде теж у глибину віків, і характеристика яких дається нижче, при розборі запорозьких ініціацій. Разом з тим, глибинна семантика голосінь пов'язана з уявленнями про майбутнє відродження оплакуваних, що вмирали або в дійсності, або ж ритуально, як у випадку з випроводжуваними до війська. Плач є магічним засобом оживлення померлого, - відзначав В. Пропп (Пропп, 1976а, 193; див. також: Еремина, 1991, 65). Оскільки обряди проводжань новобранців у військо мають давню традицію побутування, вопи, в тій чи іншій мірі, дають уявлення про ритуальні дії, які в давнину оформлювали відокремлення майбутніх воїнів від суспільства, виключення їх з нього, ритуальну смерть ініціантів. Адже головним в усякій ініціації є ритуальне вмирання ініціантів у старій якості з метою подальшого їх відродження, але вже у новому статусі.

З прибуттям до воїнської дружини молоді люди потрапляли в число молодших отроків. Княжа чи воєводська дружина поділялася па старшу і молодшу. До старшої належали бояри, молодшу ж складали отроки й гридні. Російський історик М. Погодін вважав ці звання спадковими і такими, що означають становість. Але аргументація його не є переконливою, оскільки дослідник, доводячи свою тезу, прослідковує біографії, по-перше, лише знатних бояр, не зачіпаючи отроків і, по-друге, коли вони вже займали видатне становище при князях, тобто після завершення соціалізації (про їх юність і виховання в його роботі не говориться нічого) (Погодин, 1856, 92). На перебільшення М. Погодіним значення спадковості, у даному разі в успадкуванні звання отроків, звертав увагу вже М. Грушевський (Грушевський, 1991, 349). І. Крип'якевич відзначає, що дійсно, до складу молодшої дружини входили менш знатні представники феодального класу, що не належали до боярства. Але отроки - "це була лицарська молодь, що походила з боярських родів; у княжій дружині вона готовилася до військової служби" (Крип'якевич, Гнатевич, 1992, 18-19). І перш ніж стати справжніми боярами - членами старшої

дружини (тобто власне дружини), вони повинні були пройти посвячувальні обряди, називаючися до тих пір "сипами боярськими", а не "боярами". Відомо, що отроки - вихідці з знатних сімей, за своїм становищем відрізнялися від гриднів (мечників) - юнаків менш знатного походження (Карамзин, 1988, Кн. І, т. І, прим. 510).* (* Ініціації дружинників менш знатного походження, з усією очевидністю, в основному були аналогічні до розглядуваних нами).

Такий порядок навчання воїнської майстерності в середовищі феодально-служилої знаті був загальнопоширений у країнах Європи. В західно- та центральноєвропейських країнах, перш ніж бути допущеним до посвячення в лицарі, молоді люди з 14 років служили при знатних феодалах в якості зброєносців (дамуазо, кнаппе) (Oswald, 1984, 333). А в германських військових дружинах епохи варварських королівств, - як зазначає італійський історик Ф. Кардні і, - існувала "ієрархічна дихотомія", тобто проводився "поділ, з одного боку, між старими іі досвідченими воїнами і юнаками - з другого. Молодь виходить з-під опіки старших, тільки здійснивши якийсь сміливий вчинок, в якому суміщений ідейно-символічний і функціонально-технічний зміст, наприклад, вбивство ворога, кабана або ведмедя. Іншими словами, мова йде про стратифікацію за віковими категоріями, що в даному разі е також категоріями компетентності. Перехід з однієї категорії в іншу відбувається шляхом ініціаційних випробувань" (Кардний, 1987, 130). Слід зазначити, що германці в організації військової справи і в інших сферах суспільного життя, очевидно, мали досить великий вплив па слов'ян, у тому числі східних. Згадаймо цілий ряд запозичень в українській та інших східнослов'янських мовах з германських мов, що стосуються військової та суспільної сфер - меч, князь та іп. Адже, як показують дослідження, слов'янські й германські племена тривалий час були сусідами і навіть проживали черезнолосно. В III-IV століттях II. е. слов'яни на території України входили до складу готського племінного союзу, постачаючи готським королям воїнів. А на території Волинського Полісся й Поділля готи, при просуванні з Прибалтики па південь, затрималися па тривалий час (Козак, 1994, 31-36: див. також: Баран, Козак, Терпиловський, 1991, 34). В період Київської Русі до складу княжих дружин входило багато варягів. Тому у випадку з дружинними посвяченнями, можливо, ми маємо справу з деяким

впливом войовничих германців па давніх русинів.

Разом з тим цілком можливо, що в складі феодально-служилої знаті була й окрема категорія дружинників, для позначення яких вживали слово "отрок" (Див. про це детально: Свердлов, 1983). Але в літописах досить чітко прослідковуються й місця, де під отроками розуміються саме новачки, молоді хлопці, що проходили становлення як дружинники. Для позначення отроків одночасно вживалося й слово дьтскыи (Див. напр.: ПСРЛ, Т. 1. 358, 324, 325: ПСРЛ, Т. 38. 118, 139; Летопись по Ипатьевскому списку, 1871, 367), яке в дружинній термінології було рівнозначним слову отрок і є прикметником від дьтя, тобто "такого, що стосується дитяти" (Срезневский, I, 1893, 798). Слово "отрок" було взяте з термінології, що виробилася в сімейно-общинній сфері. Дослідники відзначають, що "в княжій дружнішій і адміністративно-судовій системі вживались терміни, що означали різні вікові періоди" (Свердлов, 1983, 207). Це слово ("отрок") в сімейно-общинному середовищі вживалося для позначення підлітків і дослівно значило "той. кому відмовлено в праві говорити" (Свердлов, 1983, 21; див. також: Трубачев, 1959, 47). Відомий російський філол. славіст І. Срезневський писав, що це слово означало "дитя", "підліток", "юнак" (Срезневский, I, 1893, 764), тобто вживалося для позначення хлопчика чи молодого чоловіка, якого ще не визнали зрілим мужем, повноправним членом колективу. На це ж, до р вказує й сам М. Погодін, який доводить тотожність понять "дружина" і "боярство" (77с дин, 1856, 67). А отроки, зокрема молодші, соціалізація яких ще не завершилася, не на жали до власне дружини, що мала великий вплив па князя, і з якою він радився з важливих питань. Таких же отроків-зброєносців ("паробків") мають і билинні богатирі - І. Муромець, Добриня Нікітич, Альоша Попович (Онежские былины, 1938, 22, 55, Были 1986, 237-240).

Прибувши до княжого двору, юнак представлявся князеві і його дружині, що, мається, проходило в певній обрядовій формі. Про це можна судити з представл билинних богатирів князеві, коли вони прибували до його двору. Так, Ілля:

Крест-от клал ен по-писаному,

Вел поклоны по-ученому,

На все три, на четыре на сторонки низко кланялся,
Самому князю Владимиру в особину,
Еще всим его князьям он подколенныим.
Хрест-ось клав він по-писаному,
Вів поклони по-ученому,
На всі три, на чотири на сторінки низько кланявся,
Самому князеві Володимиру в особину,
А ще всім його князям він підколінним*.
(* Тут і далі переклад, крім спеціально відзначених місць, - автора).

(Онежские былины, 1938, 15)
Князь звичайно запитує новоприбулого богатиря:
Ты скажи-тко, ты откулешнон, дородный добрый молодец, Тобе как-то молодца да именем зовут, Звеличают удалого по-отечеству?
Ти скажи-но, ти звідкіль будеш, дорідний добрий молодець,
Тебе як же молодця та іменем зовуть,
Величають відважного та по-батькові?
На що богатир відповідає, називаючи звичайно місце, звідки прибув та ім'я батька:
Есть я с славного из города из Муромля, Из того села да Карачарова,
Илья Муромец да сын Иванович!
Я із славного із міста та із Муромля, Та з того села та Карачцрова,
Ілля Муромець та син Іванович!
(Онежские былини, 1938, 15-16).
Або: Меня, асударь, зовут АлешеюПоповичем,
Из города Ростова ...
Мене, государю, звуть Альошею Поповичем,
З міста я Ростова ...
(Былины, 1986, 241, пор. також представлення Іллі Святогору на с. 36).
В дружинах варварів-германців введення юнака до воїнського колективу супроводжувалося встановленням особистісного зв'язку між вождем і новим членом його свити і визначенням йому наставника (Кардиті, 1987, 129-120). Це ж

було характерним і для Давньої Русі. З літописів ми бачимо, що отроки не просто входять до складу дружини (молодшої), але звичайно складають найближче оточення того чи іншого князя чи воєводи, належать йому, зв'язані саме з ним: "отроци Свънълъжи"; Ольга "повелъ отрокомъ своим"; "оустрътe и дътьскыи его" (Василька Теребовльського); "отрокы Борисовы многы" (ПСРЛ, Т. 2, 42, 46; ПСРЛ, Т. 1, 798; Приселков, 1950, 123). Отроків літописи звичайно називають у невеликій кількості. Так, воєвода Янь мав при собі 12 отроків, при Данилі Галицькому їх було 18 (ПСРЛ, Т. 2. 165; Крип’якевич, Гнатевич, 1992, 20). Проте, зустрічаються в літописах і вказівки про більшу кількість отроків у княжих дружинах. Наприклад, в 1093 році Святополк Ізяславич при вступі па київський великокнязівський стіл заявляв: "Имею от-рокъ своихъ 8 сот ..." (ПСРЛ, Т. 2, 209). Згадок про воїпів-паставпиків у літописах ми не зустрічаємо, але билини дають нам уявлення про них. Так, наставником Іллі Муромця, а також (рідше) і Альоші Поповича виступає Святогор. Ілля, Добритій і Альоша Попович після освоєння ними богатирського ремесла є наставниками своїх "паробків" (Былины, 1986, 40; Архангельские былины и исторические песни, III, 1910, 252-254). Під керівництвом наставників отроки вчилися військовій справі. "Молодий воївпик, - зазначає І. Крип'якевич у спеціальному дослідженні війська княжої доби, - мусів пізнати всякі роди зброї, різні способи боротьби та лицарських вправ, мусів навчитися кидати коням, стріляти з лука, володіти мечем і шаблею, рубати топором, їздити верхи конем, ходити па лови, веслувати, боротися врукопаш" (Крип'якевич, Гнатевич, 1992, 37). В билинах є приклади навчання військової справи молодших богатирів старшими:

Выучил Святоюр Илью всем похваткам, Поездкам бога тырским.
(Былины, 1986, 40).

Таке навчання можна бачити і в передачі сили Святогором Іллі та Альоші Поповичу (Былины, 1986, 41; Архангельские былины и исторические песни, III, 1910, 254). Приклад військового навчання є і в літописі: "...обнажившему мъчъ свои играя (фехтуючи - В. Б.) на слоугоу королеви, иному иохвативши щит играючи неверным Молибоговидьчьмь" (ПСРЛ, Т. 2, 762). Навчалися юнаки також дружинних традицій і норм моралі воїнів-лицарів. З "Повчання" Володимира

Мономаха видно, що отроки перебували під наглядом князя як учні, навчаючись етичних норм дружинної поведінки. "Не дайте пакости діяти отрокомъ, ни своимъ, ни чюжимъ", - повчає Мономах своїх сипів та інших князів (Поучение Владимира Мономаха, 1969, 154). Билинні каліки, перехожі, які зцілюють Іллю Муромця, також повчають його:

Ты постой-ка за веру христианскую, Бейся-ратнся с силою неверною.

Ти постій же за віру християнськую, Бийся-рятяіїся з силою невірною.

(Книга былин, 1885, 73-74).

А когда поедешь Илеюшка, да во чисто поле,

Не наезжай ты, Илеюшка, на храмы да на монастыри.

А коли поїдеш Іллюшечка, та у чисте поле,

Не наїжджай ти, Іллюшечка, на храми та на монастирі.

(Былины Печоры и Зимнего берега, 1961, 486).

Так реалізувалася одна з основних функцій ініціацій - виховна.

Проживали отроки при князях, часто в їх палатах, що видно з літописів, але основним їх житлом, з усією очевидністю, була гридниця княжого палацу. Адже одним із значень слова гридниця і є "казарма" (Фасмер, I, 1964, 458; Етимологічний словник української мови, I, 1982, 594). А походження її пов'язане з прадавніми чоловічими будипками-клубами - місцем проживання членів союзів молодих воїнів, що існували колись при військових вождях (Савченко, 1926, 87).

Серед отроків літописи часто називають "мепьшихь дЪтских", "малъ детескъ", "маль отрокъ" (ПСРЛ, Т. 1, 325; ПСРЛ Т. 2, 764; ПСРЛ, Т. 38, 118; Карамзин, 1988, Кн. I, Т. П. Прим. 420). Такі молодші отроки інколи звуться "чаддю" (ПСРЛ, Т. 2, 544), тобто челяддю, оскільки вони звичайно виконували обов'язки слуг. Молодші отроки прислуговували за столом, коли бенкетували князь і старші дружинники, підносячи їм їжу й напої. Наприклад, Ольга "повелЪ ... отрокомъ своим служити передъ ними" (древлянами) (ПСРЛ, Т. 2, 42; ПСРЛ, Т. 38, 29). Радзивіллівський літопис, розповідаючи про вбивство князя Бориса Святополком Окаянним, прямо називає отрока, який був при ньому, слугою: "...й слугу его, падша па пемъ ... бЪ бо отрок сей родом угршгь" (ПСРЛ, Т. 38, 59). Такий отрок-слуга був у спальні при Андрієві Боголюбському в момент його вбивства (Карамзин, 1983, Кн. I. Т. II.

Прим. 420). Отроки-слуги відомі і у вождів вікінгів (Гуревич, 1966, 28). Молодших отроків використовували як посильних, а також для нагляду за кіньми в походах. Так, наприклад, Галицьке-Волинський літопис повідомляє, що під час однієї з битв 1232 року при галицьких князях якийсь час не було воїнів, а лише отроки, котрі тримали коней: "Дапилови же приїхавши к ним и поноужающоу (заохочуючи до бою -В. Б.) ихъ и никого не въдъ (па бачачи - В. Б.) в них воинника, по отроки държаща конъ" (ПСРЛ, Т. 2, 768-769). Про службу таких молодших отроків розповідають і билини:

Прибегает к нему (Добрині - В. Б.) паробок любимыи,
Он берет коня да й богатырскаго,
Добра коня да ён расседлывать,
Да стал паробок добра коня кормить-поить.
Прибігає до нього парубок улюблений
Він бере коня та й богатирського,
Доброго коня та він розсідлувати,
Та став парубок доброго коня годувати-напувати.
(Онежские былины, 1938, 55; див. також: Былины, 1986, 238).

Отроки відомі як прислужники і при посадових особах князя, його "мужах" - посадниках, вірниках, мостниках, городниках (Погодин, 1856, 86).

Виконання молодшими отроками, вихідцями з знатних сімей, обов'язків слуг, вказує на їх принижене становище, що характерно для лімінальпої чи порубужної фази ініціації. Відомий англійський етнолог, один з найбільших авторитетів у галузі обрядів переходу, В. Тернер, відзначав, що оскільки ініціанти під час лімінальної фази "вмирають" у своїй старій якості, а нової ще не набувають, вони в цей час перебувають "в проміжку між становищами, приписаними і розподіленими законом, звичаєм, умовностями і церемоніалом, являючи собою "ні те ні се" (Тэрнер, 1983, 169). В Давній Русі, зокрема в дружинному середовищі, молодших отроків називали кощеями (Див. про це: Погодин, 1856, 88), що означає "полонені", "раби" (Фасмер, II, 1967, 672; Срезневский, II, 1895, 764): "...пусти (Мстислав - В. Б.) в навороптэ сідельники своЪ и кошЪтэ"; "И быс вЪсть Половцем от кощЪя от Гаврилкова" (ПСРЛ, Т. 2, 539, 542); "...и бяше с пимъ (Андрієм Боголюбським -В.

Б.) одинъ кощеи мал" (Срезневский, II, 1895, 1308). Під час лімінальпої фази ініціаііта завжди піддають ритуальним глузуванням, підкреслюючи цим його виділепість з соціального світу і ритуальну смерть, а тому й поводячися з ним протилежно загальноприйнятому в світі людей (Tokarska, Wasilewski, Zmyslowska, 1982, 97). Думається, що до таких глузувань належить і називання ініціантів-отроків кощеями. Очевидно, були й інші форми ритуальних глузувань, інформації про які ми поки що не маємо.

Після завершення навчання військової справи і дружинних традицій отроки проходили іспит: випробовувалися їх павички володіння зброєю, фізична підготовка, знання воїнської науки, а також кодексу поведінки й моралі воїна-дружинника. Про це ми можемо судити з билин, в яких богатирі, що проходять ініціацію, випробовуються на головні якості, необхідні їм в подальшому житті, в даному разі - наявність богатирської сили, здатність нею розумію розпоряджатися, захищаючи рідну землю від ворогів, а також уміння володіти зброєю (Балушок, 1991, 23). Так, Іллі Муромцю ініціюючими його калікамн перехожими ставиться питання:

Ты ведь слышишь в себе теперь каку силу?

Ты ведь много ли собе теперь иметь всё силушки,

А ТЫ СЛЫШИШЬ ПО СВОИМ-ТО МОГУЧИМ ПЛЄЦЯМ?

А чи чуєш в собі тепер яку силу?

Чи багато тепер маєш в собі все силушки,

А ти чуєш у своїх могутніх плечах?

(Былины, 1986, 107).

На це випробовуваний дає відповідь, що свідчить про його придатність до богатирської військової справи:

Ишше силы-то во мне гелере порядоснё.

Ишше мог я бы ехать да во щкто поле;

А ишше мог бы смотреть на людей добрые;

А uuiuie мог бы я стоять за веру праваславную,

А за те же за церкви да за Божьи нонь,

А за те за поцестные монастыри,

А за тех я за вдов благоверныех,

А за ту сироту я да маломожонну.

Іще сили от в мені тепер чимало є.

Іще міг би я їхати та в поле чистеє;

А ще міг би я дивитися на люди добрії;

А ще міг би я стояти та за віру православную,

А за ті ж зя церкви нині тя ця Божії. А зя ті тя

за почеснії монастирі, А зя тих за вдів я благовірних,

А зя ту сироту я за бідную.

(Архангельские былины и исторические песни, 111, 1910, 279, 380).

Або відповідь Іллі в творах білоруського героїчного епосу: "Госпадзі, селі бы господзь утвярдзіу стоуб у неба і землю, то я б мох маць сыру землю нувярпуць уверх нагамі" *(Белорускі эпас, 1959, 62).* Таку ж відповідь дає Ілля і в українськії! казці: "Відчуваю велику силу в собі; (...) ... відчуваю, що коли б у сиру землю вставить кільце, то я взяв би за те кільце і всю землю перекинув би" *(Українські народні казки, 1976, 144).*

У стародавніх германців до фізичних випробувань молодих воїнів під час їх ініціацій належали особливі танці між мечів і списів. Давньоримський історик Тацит так описує ці танці: "Оголені молоді люди, - це виключно їх потіха, - між мечів та загрожуючих фрамей (різновид списів - В. Б.) займаються танцем" *(Тацит, 1870, 240).* Як відзначають дослідники, є підстави вважати, що подібні танці з мечами в минулому входили до складу посвячень у воїни-дружинники і в інших європейських народів, у тому числі і давніх русичів *(Worterbuch der deutschen Volkskunde, 1974, 726).*

Але головним випробуванням майбутніх дружинників була їх участь у битвах і військових походах уже в якості воїнів. Про це говориться в літописах, які повідомляють нам про "оружних", тобто озброєних, отроків, що брали участь у військових діях. Так, Данило Галицький під час походу па ятвягів "ъха в малі; отрокъ оружпыхъ" *(ПСРЛ, Т. 2, 832);* княгиня Ольга "новелі отрокомъ сЪчи я" (древлян - В. Б.), а воєвода Япь "повел-t взяти оружия отрокомъ", або ще:

"Пристрой же Ратиборъ отроки в оружьи" *(ПСРЛ, Т. 2, 46, 165, 218; ПСРЛ, Т. 38, 74, 90).* В билинах Ілля Муромець, Добриня, Альоша Попович та інші стають справжніми богатирями лише після військового походу і здійснення ними свого першого подвигу. Дослідники билинного епосу відзначають, що богатирі здійснюють свої подвиги двічі: один раз "по молодечеству", другий раз - "по службі" *(Бычко, Бычко, 1987, 26).* Герої скандинавського епосу, наприклад Гаддинг, також вершать подвиги двічі *(Гуревич, 1979, 19).* Саме після першого подвигу, здійсненого "но молодечеству", богатир визнається як такий. Так, Ілля Муромець, перш ніж з'явитися до двору князя Володимира в Київ, громить під Черніговом "силушку великую" і перемагає Солов'я Розбійника *(Онежские былины, 1938, № 74).* Він також зустрічається зі Святогором, з яким здійснює похід і який передає йому свою силу *(Былины, 1986, 36-41; див. також: Иванов, Топоров, 1991 з, 242).* В билинній розповіді про те, як Ілля напав па сонного Святогора і вдарив його "палицею булатною" теж, очевидно, слід бачити випробування молодого отрока-богатиря богатирем старшого покоління (Былины, 1986, 31-32). Добрили, як відомо, також спочатку перемагає "Зміїнище-Горинище" на Пучай-ріці, а Альоша Попович - Тугарина (Онежские былины, 1938, № 79; Древние российские стихотворения ... № 20). Альошип отрок Єким Іванович теж бере участь в поході й битві з Тугарином, а в одному з варіантів билини сам перемагає його (Древние российские стихотворения ... № 20; Былины, 1986, 250). Як Святогор випробовує Іллю Муромця, так і останній, будучи ватажком богатирів, піддає випробуванню поєдинком молодого Добрито (Былины, 1986, 164-165). У "Слові о полку Ігоревім" про дружинників князя Всеволода говориться, що вони виросли й виховані у військових походах: "подъ трубами повити, подь шеломы възлел-Ьяпы, копець копия въскръмлени" (Слово о полку Игореве, 1969, 198).

Участь отроків у військових походах мала па меті не лише їх випробування. Річ в тому, що всяка ініціація передбачає вихід посвячуваних за межу впорядкованого соціального світу. Для переходу з однієї соціальної (вікової) групи в іншу, більш високу, "необхідно покинути простір, в якому панує впорядкованість і перейти в сферу невпорядкова-ного" (Байбурин, Левинтон, 1978, 99; див. також: Левинтон, 1992, 544). Таким певпоряд-кованим простором виступає "чужа" земля, в яку

здійснює військовий похід отрок у складі княжого війська. Причому це не обов'язково якісь далекі країни. В якості "чужого" простору сприймалася всяка територія, що розглядалася як "ворожа", і з якою пов'язана загроза, зокрема для життя дружинників і, відповідно, для отроків, що проходять ініціацію. Такі уявлення випливали з середньовічних поглядів на природу географічного простору, що, в свою чергу, були великою мірою спадком архаїчної епохи. Простір тоді уявлявся якісно неоднорідним, дискретним, поділеним па локуси, тобто ділянки, яким надавалося позитивного і негативного значення. Позитивні просторові локуси сприймалися як такі, в котрих панує впорядкованість, локуси ж наділені негативним значенням, належали до сфери невпорядкованого, несоціального. Це був світ не тільки і не просто "ворожий", а й "нелюдський", тією чи іншою мірою "потойбічний". Ступінь невпорядкованості зростала в напрямку від "свого", освоєного центру до периферії (Гуревич, 1984, 60-81; Толочко, 19926; Байбурин, Левинтон, 1978). В такий певпорядковапий світ, що сприймався як несоціальний, і здійснювали похід отроки у складі дружини. "Ареною ініціації є поле бою, яке є роздільною зоною між двома світами, священним і світським (між територією своєю і ворожою) ..." (Грабович, 1993, 35). Тому отроки-ініціанти обов'язково брали участь у військових походах, як в якості "неоружних" зброєносців, так і - пізніше - в якості "оружних" молодих воїнів.

Всяка ініціація має міфологічний контекст. А в розглядувану нами епоху, коли тільки здійснювався перехід від язичництва до християнства і давньослов'янські міфологічні уявлення були реальністю, дружинна ініціація теж безсумнівно повинна була мати свою міфологічну інтерпретацію. Всякий ритуал в рамках міфологічного мислення мав свою сакральну модель, архетип ~ дію, що викопувалася па початку часів богом, героєм або предком (Элиаде, 1987, 45-46). Дослідження показують, що міфічна подія, яка сталася у прадавні часи і стосувалася в індоєвропейських народів бога-войовника (у слав'ян -Громовержця) "ілюструвалася ритуалом, в якому головний персонаж проходив ритуал ініціації" (Пріцак, 1-2 (3-4), 1993, 22). Як відомо, Перун, котрий у міфічній (космічній) битві з Велесом фактично проходив ініціаційне випробування, був богом воїнів, якому вони поклонялися і дії якого наслідували. Тому можна припустити, що участь

ініціантів у військових походах, де вопи перемагали своїх перших противників, осмислювалася як аналог давньослов'янського міфу про поєдинок Громовержця-Перу на і Змія-Велеса (реконструкцію міфу див.: Иванов, Топоров, 1974, там же на с. 158, 206 про зв'язок Змієборця з військовою дружиною). І недарма міф про поєдинок між Громовержцем та Велесом ліг в основу багатьох фольклорних сюжетів про давньоруських богатирів-воїнів, оскільки колективні репрезентації трьох функцій, виділених відомим французьким вченим Ж. Дюмезілем у індоєвропейських народів у давнину, в тому числі й військової, "не обмежувалися чисто міфічними персонажами, а й поширювалися на багатьох епічних героїв" (Пріцак, 1-2 (3-4), 1993, 24; див. також; Дюмезиль, 1986). Не випадково і Ілля Муромець, і Добриня, і Альоша Попович, і Михайло Потик мають змієвидних противників, виступаючи в якості аллоперсонажів, тобто персонажів-двійників, Перуна.

Після випробувань отроки посвячувалися в дружинники. Про сам ритуал посвячення нам поки що відомо дуже небагато, скільки літописи його опису не дають. Відомо, що в країнах Західної Європи ритуал лицарського посвячення включав одягання шпор, а також перепоясання мечем. Потім посвячуючий - один з найстарших лицарів - завдавав ініціантові удару долонею по щоці чи по потилиці. У деяких країнах на потилицю посвячуваному клали пласкою стороною клинок меча (Ястребицкая, 1978, 135-137; Oswald, 1984, 333). Можливо, певну паралель до цього обряду становлять ініціації польських мисливців, у яких посвячуваного тричі ударяли пласкою стороною мисливського ножа (Gloger, II, 1903, 171). Завершувався ритуал показом спритності нового лицаря: сівши на коня, вій повинен був попасти списом у мішень. Церемонія посвячення, що носила спочатку мирський і навіть язичницький характер, па XII століття була включена у релігійні рамки: напередодні юнак мусив не спати всю піч у каплиці, потім, на світанку, він клав свою зброю па вівтар і посвячував богові, вистоював месу і одержував причастя. У деяких випадках не лицар, а єпископ здійснював основний момент посвячення - перепоясаний мечем (Ястребицкая, 1978, 137; Кардини, 1987, 358). Є підстави вважати, що давньоруський воїнсько-дружинний посвячувальний ритуал був якоюсь мірою подібний до західноєвропейського, хоча релігійно-церковної його

сторони тут не прослідковується. Про перепоясаний мечем молодих дружинників, яке здійснив у 1149 році польський князь Болеслав під час перебування його в Луцьку, повідомляє Галицько-Волинський літопис: "Пасаше Болеславъ сыны боярьски мечемъ многы" (ПСРЛ, Т. 2, 386). М. Грушевський вважав, що тут мова йде про перепоясання мечем польських "синів боярських" (Грушевський, III, 1905, 254). Але інші дослідники - М. Дашкевич, М. Владимирський-Будапов бачили в цій розповіді свідчення запозичення лицарських звичаїв, у тому числі ритуалу перепоясання мечем, давньоруськими дружинниками, зокрема, в Південно-Західних землях, з західноєвропейських країн (Дашкевич, 1902, 137-138; Владимирский-Буданов, 1888, 56). Відомий російський дослідник культури Давньої Русі Д. Лихачев також вважає, що на Русі побутував звичай перепоясання мечем посвячуваних у дружинники, недарма тут для нього існував і спеціальний термін - "пасти мечем" (Лихачев, 1985, 212). Можливо, мало місце й справді запозичення деяких посвячувальних лицарських обрядів, адже недарма дослідники вважають Галицько-Волинське князівство XII-XIII століть своєрідною контактною зоною, де, внаслідок близьких зв'язків з країнами Центральної Європи, почали рано з'являтися елементи західного устрою (Яковенко, 1993, 26). Саме перепоясання також мало велике значення в ході обряду, оскільки поясу надавалося значення магічного замка, оберега, символа чоловічої сили і влади (Зеленин, 1991, 251).

Посвячення в дружинники включало на Русі, як і па Заході, вручення ініційованому атрибутів дорослого мужа-воїна: коня, збруї, обладунку, зброї. Очевидно, якісь елементи озброєння посвячуваний одержував перед участю його у військовому поході як "оружного" отрока. Але право па весь комплекс воїнського спорядження і символічне його падання здійснювалось, думається, па завершальному етапі. Про вручення посвячуваному цих воїнських атрибутів свідчать билини:

По своей силы имей ты палицю тяжелую;
Не забудь ты ише да сабли вострою,
Ты тово ишшё ножа да все булатного.
По своїй силі май ти палицю важку;
Не забудь ти ще та шаблі гострої,
Ти того ножа іще та все булатного.

(Былины, 1986, 108).

Одержував воїн і "копьё-то брузаменьское", а також "стрел колчан и тугой лук" (Былины, 1986, 208), тобто спис, лук та стріли. Із зброї у давньоруських дружинників, як і в західноєвропейських лицарів, особливе значення мав меч. Слід взагалі говорити про існування культу меча в середовищі середньовічної феодально-служилої знаті. Цей культ зберігся й після прийняття християнства, будучи включеним до кола християнської ритуалістики і святостей. "На мечах клялись, меч вшановували, меч зберігали, мечем "пасли" - посвячували у вищий ранг феодального суспільства, меч дарували князеві при відправці його на князювання і т.д. і т.п." (Лихачев, 1985, 312). Тому вручення "меча булатного" новим дружинникам було важливим елементом посвячення (Балушок, 1991, 34). Дарував його своєму новому воїнові, із усією очевидністю, князь, шляхом перепоясання, як це було прийнято і в країнах Західної Європи. На Заході меч, якого вручали, виступав символом соціальної межі між основною масою населення і озброєною феодальною аристократією, що мала засоби для заняття військовою справою як професією і право на цей символ феодального класу (Кардини, 1987, 333). Так само, очевидно, стояла справа і в Київській Русі. Одягали ініціанти і новий одяг та воїнський обладунок, оскільки раніше вони були позбавлені права носити костюм та спорядження дорослих воїнів у повному його обсязі. Про це свідчить билинний матеріал: "Одевается Илья в доспехи богатырские" (Былины Печоры и Зимнего берега, 1961, 218); "Обкольчужился Илья, облагался" (Книга былин, 1885, 75). Ритуальне переодягання посвячуваних символізувало їх нове народження. Це ж означав і обряд одержання ними нових імен, оскільки і переодягання, і перейменування в ході ініціації означає нове народження людини (Еремина, 1991, ЗО, 139, 140). Про одержання посвячуваним нового імені свідчать билини:

Топерь, будь-ко ты, Илья, да ты по имени,
Ишше будь-то ты свет да Мурамепь,
Илья Мурамець да свет Ивяновиць.
Поэтому мы тебя назвали шьчо Мурамець.
Гелер будь же ти, Ілля, та по імені,

Іще будь-но ти світ та Муромець,
Ілля Муромець та світ Іванович
Тому ми тебе назвали ще Муромець.
(Былины, 1986, 106).

Так кажуть каліки перехожі, посвячуючи Іллю Муромця в богатирі. Існування обрядових переодягання і перейменування у давньоруських дружинників підтверджується також побутуванням таких обрядів в українських цехових ремісників, запорозьких козаків та в об'єднаннях інших соціальних груп середньовічного суспільства, у яких вони входили до складу ініціаційних церемоній.

До речі, те, що зцілення Іллі Муромця, розповідь про яке є відображенням не лише архаїчної, а й дружинної ініціації (див.: Балушок, 1991), сприймалося саме як його нове народження, знаходить підтвердження в символах, які вживаються в билині. Як відзначає російська дослідниця Н. Кринична, богатир, що зцілюється, постає породженням тих елементів природи, котрі традиційно вживаються при міфічному людинотвореіші: "Землі (її метафора: погріб), води (метафорична заміна: пиття) і вогпю (довге сидіння на печі)" (Криничная, 1993, прим. 33, а також с. 69).

Одним з центральних в ході дружинного посвячення, як і інших українських ініціацій (див. далі), був обряд посадження на коня. Про це ми можемо судити як за матеріалами билин, так і за літописними даними, що стосуються обрядів посадження па коня юних княжичів (ПСРЛ, Т. 38, 157; Карамзин, 1988. Кн. І. Т. Ill, 83, а також прим. 143, 144, 145). Матеріали по князівських ініціаційних посадженнях на коня підходять нам тому, що ці обряди і в князів, і в їх дружинників мали багато спільного, будучи в своїй основі воїнськими, оскільки і ті, й інші належали до соціальної верстви воїнів. Кінь у ході дружинної ініціації був важливим ініціаційним символом. Він виступав не тільки атрибутом воїна, але і в якості символічного перевізника-посередника між світами при ритуальній смерті ініціанта, перенесенні його па "той світ" і поверненні в соціальний світ (Элиаде, 1987, 173). В такій ролі виступає кінь у східнослов'янському фольклорі, зокрема, в сюжетах, які відображають давні обряди ініціацій (Пропп, 1986, 169-190; Becker, 1990, 86-88). Кінь в ритуалах і міфології індоєвропейських народів, у тому числі і

східних слов'ян, часто виконує функцію посередника між трьома світами - богів, людей і мертвих, оскільки він уявлявся еквівалентом світового дерева в традиційній моделі світу цих народів. А світове дерево, котре поділяється па три яруси по вертикалі (крона — стовбур - корені), і є в одній з своїх функцій зв'язуючим шляхом між ними трьома світами. Названим трьом світам відповідають три яруси світового дерева (Иванов, 1974, 91, 111, 118). І не випадково обряд з конем входив до складу ініціацій інших соціальних груп українського традиційного суспільства (див. далі). Виступає кінь ритуальним перевізником і в інших обрядах переходу, таких як весільний, поховальний. Є відгомони цієї його ролі і в родильній обрядовості, зокрема в міфологічних формулах про "походження" дітей (див.: Гаврилюк, 1993, 191-192).

Ф. Кардіні вказує, що в германських народів епохи варварських королівств і пізніше введення нового члена до складу королівської дружини-комітату "супроводжувалося встановленням певного родинного зв'язку (звичайно іменованого "штучним", хоча точніше б було сказати "ритуального") між вождем чи королем і новим членом його свити, а також між ним та іншими дружинниками (Кардини, 1987, 129-130). Особливий особистісний зв'язок між королем і його дружинниками відмічений у багатьох європейських народів. Причому цей зв'язок був настільки тісним, що, наприклад, у варварів-германців і кельтів дружина мусила вмерти в бою разом з королем, якщо військове щастя зраджувало йому. "Ганьба залишається на все життя на тих, котрі повернуться живими з бою, втративши свого начальника", — свідчить Тацит (Тацит, 1870, 235). Юлій Цезар пише про кельтів, що у випадку насильницької смерті військових вождів, дружинники, які звалися "відданими", "поділяють їх долю, або ж самі позбавляють себе життя" (Записки Юлия Цезаря, 1991, 71). Про існування такого особистісного зв'язку між князем і його дружинниками в Давній Русі також свідчать джерела. Так, літописи демонструють нам приклади вірності дружинників своєму князеві, за якого вони йдуть у бій, часто гинуть і терплять злигодні. В описах битв літописці часто наводять слова князя до своєї дружини, з якими він звертається до неї перед боєм і в критичні моменти бою. У таких зверненнях князь називає своїх воїнів словом "брати" (слова Святослава в його відомому зверненні до воїнів у Доростолі;

звернення до дружини Ігоря Новгород-Сіверського під час походу на половців у 1185 році та інші приклади – ПСРЛ, Т.38, 35. 120; Літописні оповіді про похід князя ігоря, 1988, 80, 81; Лихачев, 1986, 149-150).)

Особистісний зв'язок між князем і його воїном встановлювався ще під час перебування останнього в княжих отроках. При посвяченні в повноправні дружинники молодий воїн присягав своєму князеві на вірність, як це було, наприклад, прийнято у вікінгів, а також у європейських лицарів (ритуал оммажу - васальної вірності) (Гуревич, 1966. 38; Ястребицкая, 1978, 137-138). Слова такої присяги донесли до нас якоюсь мірою билини:

Уш ты ой еси, великий князь черннгофскші!
Мы постараемсе тибе служить правдой-верою,
Правдой-верою служить да неизменною.

Уж тп гой есu, великий князь чернігівський!
Ми постараємось тобі служити правдою-вірою,
Правдою-вірою служити та незмінною.

(Былины, 1986, 51).

Послужпть-то мне тебе да правдой-верою,
Верой-правдою тебе-ка неизменною ...

Послужптп-то мені тобі та правдою-вірою,
Вірою-правдою тобі незмінною ...

(Былины, 1986, 112).

Так клянуться богатирі, присягаючи своєму князеві. Формула присяги князеві, крім зобов'язання служити йому "вірою-правдою", думається, включала також обітницю "їздити біля його стремені", що в Давній Русі означала васальну залежність, взагалі покору (Лихачев, 1986, 211). Так, наприклад, Ярослав Осмомисл говорив Ізяславу Мстиславовичу: "Ать ездить Мьстилавъ подлъе твои стремепь но одной сторонъ; тебе, а я по другой сторонъ подлъс стремепь ъждю всими своими полкы" (ПСРЛ, Т. 2, 465). В літописі говориться також про "галичапом же текоущимъ оу стремени его" (Данила Галицкого) (ПСРЛ, Т. 2, 790). На мініатюрі Радзивиллівського літопису зображений символічний момент: отрок-зброєносець, стоячи па одному коліні, підтримує стремено князеві Святославу Всеволодовичу (Радзивилловская или

Кенигсбергская летопись, 1902, 234).

Вступ у відносини васальної залежності дружинників від князя означав і ритуал "прийняття честі" від нього (Лотман, 1993, 113-116). "Честь" при цьому знаходила своє матеріальне втілення в дарах князя своїм воїнам, у даному разі, очевидно, в зброї та обладунку, якими він їх наділяв: "Приемше од князя (...) своего честь ли дары..." (ПСРЛ, Т. 1, 77).

Посвячувані також клялись не втратити свою честь, успадковану ще від предків, і славу князя. Ю. Лотман своїми дослідженнями показав, що поняття "честь" і "слава" в давньоруський період були пов'язані з лицарським етикетом та символікою і чітко розділялися за значенням. Зокрема, "честь" була прина лежністю дружиппиків-васалів, а "слава" князів (Лотмаи, 1993, 111-117). Клялись дружинники ревно берегти дружинну репутацію: показати свою мужність, не допустити "сорому". Слова "честь", "слава", "мужність", "сором" в контексті кодексу дружинної моралі і правил поведінки були формульними і дуже багато значили для воїна-дружинника. Згадаймо в цьому зв'язку про воънів-курян князя Всеволода з "Слова о полку Ігоревім", які шукають "себе чти (честі - В. Б.), а князю славі (Слово о полку Игореве, 1969, 198). Ці слова-терміни часто вживають літописці, характеризуючи дії дружинників, при цьому вкладаючи їх в уста самих воїнів і князів. Пор. напр.: "Василкови же молвяіцу ему: "Не погоубимъ чести князя своего"; "... а возмем до конца свою славу и чть"; "... победите сильний полки и вземше свои честь и славу"; "Данилъ ... младъ сы показа моужьство свое", "яко от бога мужьство ему показавшу"; "поеди княже прочь аже ли добудемъ сорома?" "Копдратъ но-tха во своясп взсмъ собі соромъ велчкъ" (ПСРЛ, Т. 1, 398; ПСРЛ, Т. 2, 389, 734, 765, 911; Лихачев, 1986, 114).

Включения нового воїна до колективу дружинників також супроводжувалось певною ритуальною дією. Для членів королівських і князівських дружин-комітатів середньовічної Європи було характерне почуття корпоративної спільності, бажання поділити спільну долю своєї групи. "Основний принцип, па якому тримається структура і сама логіка комітату - дружба і взаємна вірність" (Кардини, 1987, 140). Це відобразилося і в термінології, зокрема, Ф. Кардіні, вказує, що в "Київській Русі термін "дружина" виразно говорить про близькі дружні відносини в комітаті,

причому в набагато більшій мірі, ніж латинський термін". (...) "Весь етос руської дружини знаходиться па стику понять "дружба - вірність" (Кардини, 1987, 140). Етимологія терміну "дружина" виводиться від індоєвропейського *"dhreu/dhm" - "міцний", "тривкий", "надійний", "вірний" (Етимологічний словник української мови, 1, 1985, 134). Між членами дружини встановлювався зв'язок, прототипом якого була кревна спорідненість родового суспільства. Тому прийняття нового дружинника до воїнського колективу включало ритуал братання його з іншими членами дружини. В давнину цей обряд зводився до обміну чи змітання крові в тій чи іншій формі. Так було в усіх європейських народів. Слов'яни і давні русини, з усієї» очевидністю, не становили винятку. Джерела не донесли до пас опису цього ритуалу в них, хоча згадки про його побутування в домонгольській Русі зустрічаються в пам'ятках давньоруської літератури (Громыко, 1984, 122). Непрямим підтвердженням можуть служити описані Геродотом скіфські обряди клятв із змішуванням крові, що побутували па території України в давнину (Геродот, IV, 70). Билини показують нам більш пізній християнізований варіант ритуалу братання нового богатиря з членами богатирської дружини:

Золотыми крестами поменялиси,
Обнялись они поцеловалиси,
Святогор-богатырь да будет больший брат,
Илья Муромец да будет меньший браг.
Хлеба-соли тут оне откушали,
Белой лебеди порушали.
Золотими хрестами помінялися,
Обнялись вони поцілувалися,
Святогор-богятир та буде більший брат,
Ілля Муромець та буде менший брат.
Хліба-солі тут вони покуштували,
Білою лебіддю пригостили.
(Былины, 1986, 33)
Он побраталсэ крестами золотыми тут,
Называет их крестовыма все брателкамп.

Він побратався хрестами золотими тут,
Називає їх хрестовими все братиками.
(Былины, 1986, 113)

Тут ми бачимо обмін хрестами, певну словесну формулу і ритуальну трапезу. Ритуальна трапеза грала важливу роль у ході дружинних посвячень, як і ініціацій взагалі. Їжа, яку споживали учасники обряду при цьому виступала кулінарним символом, втіленням долі (див.: Байбурин, 1993, 122-123 та ін.). При розподілі страви між учасниками трапези, свою долю життєвих сил у вигляді частки страви одержував і посвячуваний, і всі члени об'єднання. Зі вступом нового члена до колективу порушувалася існуюча рівновага в ньому, створювалася ситуація, пов'язана з появою новачка - "чужого", якого робив "своїм" ритуал ініціації. А значить виникала необхідність перерозподілу загального обсягу життєвих сил, визначення долі кожного дружинника заново. Описаний обряд братання богатирів багато в чому співпадає з аналогічним ритуалом, що побутував серед українців у більш пізні часи (див.: Сироткін, 1993, 143).

Як і в країнах Західної і Центральної Європи, посвячення молодих воїнів па Русі проводили старші, заслужені дружинники. Це, зокрема, видно з билин. Так, наприклад, Іллю Муромця посвячують в богатирі каліки перехожі, що самі є богатирями, а також богатир старшого покоління Святогор (Балушок, 1991, 24-25). Участь Святогора в посвяченні Іллі вказує па важливу роль при цьому наставника, оскільки саме в такій якості виступає цей богатир в билинах. Проведення ініціації дорослими посвяченими членами колективу, що виступають в якості "культурнокомпетентних", які передають культурну інформацію від покоління до покоління (Weber-Kellermann, 1984, 26), є загальною закономірністю ініціацій.

2.Посвячення в запорожці

Свої воїнські ініціаційні обряди, певним чином схожі з дружинними, також побутували в Запорозькій Січі. Певного, чітко визначеного вікового цензу для

людей, що йшли в запорожці, звичайно не було. Відомо, що па Січ приходили люди різного віку. Проте, очевидно, це були досить молоді чоловіки та юнаки, тобто такі, що могли витримати всі злигодні й тягарі війни і суворого життя січовиків. Крім цього, вони мусили пройти важкі випробування й навчання ініціаційного періоду. Звичайно, для тих з них, хто раніше, ще до приходу па Січ, опанував військове ремесло, період навчання скорочувався, або й зовсім опускався, а самі обряди прийому спрощувалися.

Про обрядові дії передлімінальної фази, як і у випадку з давньоруськими дружинними посвяченнями, нам повідомляє фольклор. Тексти прощальних козацьких пісень та дум показують, що від'їзд з дому козака чи майбутнього козака оплакувався його рідними і близькими як проводжання покійника. В них підкреслюється, що від'їжджаючий уже належить не до світу людей, а до царства мертвих:

Як мандрував, шапочку зняв, всему роду уклонився,
Як изыйшов на битый шлях, да слезоньками вмывся.
(Сборник украинских песен, 1849, 109).

Як виїхав за ворота, низько уклонився:
— Прощай, прощай вся громадо...
(Фольклорні записи Марка Вовчка та Опанаса Марковича, 1983, 305)

На запитання рідних про повернення додому, він відповідає, що цього вже не буде:

Не сподівайсь мати сина С походу вже довіку.
(Сборник украинских песен, 1849, 107, 110).

Юнак, якого проводжають у козаки, в піснях виступає вже наперед мертвим:

Ой рад би я, моя мати, обі-дві (руки - В. Б.) подати:
Насипано сирої землі да на грудоньки мені, Склепилися карі очі, ох і устоньки мої.
(Сборник украинских песен, 1849, 111).

При цьому в піснях часто вживається так звана "формула неможливого", що утворена за допомогою інакомислення та епітетів (Кирдан, 1992, 19)'.

Тогді я, нене, приїду до вас,
Як павине перье наспод потоне,
А млиновый камень наверх выплыне!

(Сборник украинских песен, 1849, 111).

"Формула неможливого", що символізує "вмирання" випроводжуваного в козаки, вживається і в думах, зокрема, в таких, як "Проводи козака" та "Сестра і брат":

Ой сподівайся мене тоді в гості,
Як будуть о Петрі бистрії ріки-озера замерзати,
Об Різдві калина в лузі процвітати.
Пойди ти, сестро, до тихого Дунаю,
Возьми, ти, сестро, піску у білу ручку,
Посій тп, сестро, на каменю:
Коли той буде пісок на білому камені зіходжатп,
Синім цвітом процвітати,
Хрещатим барвінком білий камінь устилати,
Разними красними цвітами украшатп, -
Тоді, сестро, буду до тебе в гості прибувати...

(Украинские народные думы, 1972, 330, а також с. 312-314, 315, 316, 317, 319; Колесса, 1920, 110).

Ця формула в піснях та думах є звичайно одним з засобів художнього вираження. Проте, думається, що і в обряді проводів-Ірощапня майбутнього козака могла вживатися подібна прощальна формула, яка мала ритуальний характер.

У "Думі про Івася Коповчепка", що належить до тих, які, очевидно, в найбільшій мірі зафіксували основні характерні риси ритуалу ініціації, говориться, що герой, ідучи з дому, просить благословення у матері:

Ой мати моя, вдово,
Старенька жоно!
Благослови мені, козакові молодому
у первому разі на герці погуляти,
За віру християнську стати:
Чи не міг би я собі слави-лицерствія достати?

(Думи, 1969, 171, а також с. 153).

У думі також розповідається як мати, проводжаючи сина,

Своєму Івасеві Коновченкові,
прекрасному лицареві, коня передавала,
То вона ж його не кляла, не проклинала,
Та на його всі добрі мислі мала
І господа милосердного благала:
"Ей, господи милосердний!
Коли б мого Івася Коновченка,
прекрасного лицаря,
Гостра й шабля не рубала,
І бистря пуля його обминала,
І щоб його отцева й матчина молитва не скарала".
(Думи, 1969, 160).

При цьому, як повідомляє дума, найстрашнішим для від'їжджаючого було материнське прокляття, якому надавалося магічного значення, так само, як і благословенню (Про магічну силу материнського прокляття й благословення і значення, якого надавалося їм у народній свідомості див.: Костомаров, 1930а, 29, 93-94). Думається, що народна поезія в даному випадку донесла до пас конкретні відомості про ритуал проводжання-відокремлення майбутнього козака, з яким була пов'язана. Словесні тексти-супроводи обряду, ввійшовши до складу пісень, голосінь і дум, збереглися до наших днів. Судячи з усього, цей обряд включав ритуальне прощання, як від'їжджаючого, так і рідних з ним. Це прощання проходило в формі проводжання покійника в потойбічний світ, оскільки майбутній запорожець у ході ініціації мусив пережити ритуальну смерть. Після ритуальної смерті мало настати "відродження" ініціанта, на що, як і у випадку з проводжанням майбутніх дружинників в Давній Русі, була спрямована дія проводжальних плачів-голосінь. Згадаймо у цьому зв'язку ритуальну роль плачу і сліз в оживленні померлого (див. вище). Тому обряд включав і материнське благословення, а також, можливо, благословення батька та інших родичів. Останнє випливає з їх участі у проводжанні і зі згадок про батьківську напутню молитву в думах. Але саме материнське благословення мусило забезпечити успішне проходження ініціантом посвячувальних ритуалів та його щасливу долю в подальшому житті. І це не

випадково, тому, що в народних уявленнях нитка долі життя традиційно пов'язувалася з жінкою, яка виступала двійником, свого роду земною іпостассю прадавньої жіночої богині, що плела цю нитку для кожної людини (Топоров, 19926, 344; Карев, 1992, 472; Becker, 1990, 84-85, 136-140). А мати, звичайно, давала долю своїм дітям.

Після від'їзду з дому кандидата в запорожці наставала друга, лімінальна чи порубіжна, фаза ініціації. Ініціант у цей час знаходився за рубежем чи межею соціального світу, віднині не підлягаючи вже йоги законам. Як ми знаємо з пізніших рекрутських ініціацій, Для новобранці» після підходу з дому і до прибуття на місце служби, у відповідності з нормами лімінальпої фази, була характерна так звана "антиноведіпка", що виражалася в різних порушеннях прийнятих у соціальному світі норм (Див. напр. Чернявская, 1893, 106). Прояви "аптиноведінки" в традиційному суспільстві зустрічаються досить широко. Зводяться вони до дій, протилежних загальноприйнятим між людьми і звичайно заборонених для членів суспільства. Причому «сі такі дії, нельми різноманітні, що залежить від конкретної ситуації, завжди визначаються контактом з потойбічним "бісівським" світом, світом мертвих (Успенский. 1985,326-336). У пас мова йде про "антиповедінку", пов'язану саме з лімінальною фазою ініціації. При цьому нормою поведінки ініціантів "стає заперечення загальноприйнятих повсякденних правил. Безчинства рекрутів — необхідна складова частина обряду" (Байбурин, 1993, 64). Така "аптиповедінка" характерна і для сучасних новобранців, яких призивають па військову службу. Думається, дана традиція має давні корені і прояви "аптиповедіпки" були властиві ще кандидатам у козаки. У цьому зв'язку згадаймо слова українського поета кінця XVII століття Клнмептія Зіновіїва, який писав "о когакахь ... которые у во(и)ско іду(т); а людє(и) па нуте(х) ідучи(х), або Ьдучи(х) о(б)ды-раю(т): или шо ко(л)вєкь пасы(л)ствіємь рабуючи, пакости створяють" (Зіновіїв, 1971, 60). Відображенням таких ритуальних безчинств лімінальної фази, можливо, є слова з думи про те, як Івась Удовиченко

Шлика не скидає

Хреста на собі не складає,

Батькової й материної молитви не споминає

І всякого козака зневажає.

(Думи, 1969, 177).

Коли новачок з'являвся в Січі, його зараховували в молодики. При цьому, якщо він був не православної віри, то мусив прийняти православ'я. Новачка приписували до одного з січових куренів. Зовнішній вигляд молодиків, заняття та поводження з ними козаків підкреслювали їх порубіжність. Д. Яворницький, наводячи спогади старих людей про запорожців, писав, що відводячи місце в курені, молодикові казали: "Ну, сипку, оце и вся тоби домовина! Л як умреш, то ще менш буде" (Эварницкий,)1888, 110). Цими словами проводилася паралель між покійником і молоднком-ініціаптом, який теж символічно прирівнювався до мертвого. Це співпадає з нормами лімінальної фази ініціації, а відтак дійсно, очевидно, мало місце в житті*. У цьому зв'язку згадаймо, що в козацьких піснях, голосіннях і думах підкреслюється символічна смерть новачків, що вступали до січового товариства. Відомий український письменник А. Чайковський у своїй історичній розвідці про Запорожжя вказує, що новачки взагалі мешкали в окремому курені (Чайковський, 1990, 527-528). Інші дослідники історії запорозького козацтва - А. Скальковський, і Д. Яворницький цього не підтверджують, але пишуть вони вже про досить пізній період історії Січі (Яворницький, 1990, 148; Скальковський, 1846, 215). Враховуючи те, що А. Чайковський займався не тільки письменницькою, а й дослідницькою діяльністю, а також те, що він використовував дуже велике коло джерел, до яких ставився дуже сумлінно (його рецензентом був М. Грушевський - див.: Яременко, 1990, 562-564), думаю, його вказівку слід взяти до уваги. Тим більше, що така просторова відокремленість новачків-ініціантів, яка проявлялася в їх окремому проживанні, відповідає вимогам ініціації, зокрема порубіжної її фази.

У відповідності з нормами порубіжної фази, для становища молодиків, як лімінальних істот, була характерна приниженість. Приниженість молодиків виявлялася в тому, що вони викопували роль слуг при козацькій старшині і старших козаках, будучи зброєносцями і пажами, як це мало місце серед давньоруських дружинників і європейського лицарства. А. Скальковський пише, що "при кошовому, при головних старшинах в Січі і в походах знаходились завжди

від 30 до 50 молодиків, тобто вельми молодих, до куренів записаних козаків, котрі викопували при них посаду хлопців (пажів) і готувалися таким чином до козацького звання. (...) Крім того, не тільки при старшині, але й при всякому старому козакові був молодик (часто їх діти і племінники, що прийшли з ними, або до них в Запорожжя)" (Скальковский, 1846, 123). Слова А. Скальковського підтверджуються даними, які наводить польський автор початку XVII століття Старовольський. Зокрема, він зазначав, що молодиками, яких іменує "новобранцями", отаман розпоряджався "як їх повний хазяїн, особливо в битвах" і виконували вопи "ролю слуг" (Цит. за: Грушевський, VII, 1909, 295). Століттям пізніше англійський резидент у Петербурзі Клаудіус Рондо в своєму "Донесенні" лорду Гаррінтону називає таких новачків "холопами" (cholopp), вживаючи це російське слово, що означало "раб". Тут ясно проглядаєтсья аналогія в становищі молодиків у запорожців і молодших отроків у давньоруських дружинників, яких звали "кощеями", тобто теж "рабами". В думі полковник Филоненко також говорить зневажливо про Івася Коновченка, який тільки-по з'явився з дому:

До свідчень, які наводить у своїх працях Д. Яворницький, треба ставитися дещо критично, на що звертав увагу М. Грушевський, оскільки вони "почерпнуті часто з других і третіх рук" (Грушевский, 1913. 11).

Ти дитина, Івасю, молода...
Ні на полі, ні на морі не бувало;
Смерті біля себе не видало,
Як звичаї козацькі пізнаєш -
Краще тоді погуляєш.
(Думи, 1969, 149)

Ще ти дитя молоде, Розумом недійшле...
(Думи, 1969, 175; див. також: Колесса, 1920, 104).

Новачків піддавали всіляким глузуванням. Так, за спогадами, записаними Д. Явор-Іщцьким від старих запорожців, козаки-січовики називали молодиків "синками", не дивлячись на їх вік, а ті, у відповідь, мали звати запорожців "батьками". При цьому бувало, що "синок" в дійсності за віком годився "батькові" в батьки (Эварницкий, 1888, 111). Об'єктом глузувань служили також риси характеру,

фізичні якості і зовнішній вигляд новачків, що відбивалося в прізвиськах, які давали їм козаки. Старий запорожець Микита Корж згадував, що козаки мали таку звичку до глузувань, що "від найменшого випадку, вчинку, ходи або каліцтва, зараз же давали людині прізвисько, котре вже назавжди залишалося при пій. Так, хто з необачності спалить ... курінь чи зимівник, того називали Палієм, і хто готує їжу або розкладає вогонь над водою, тому давали ім'я Паливоди. Хто ходить зігнувшись від природи або за звичкою, той Горбач (або Горб), якщо хто худий, блідий і слабий, той Гнида. Якщо хто, проти звичаю запорозького, не любить мамалиґи чи тетері, найголовніших страв козацтва і варить собі кашу, того звуть Кашкою (розкішником) або Кашоваром. Козака дуже малого зросту для сміху називали Махиною (велетень), а великого зросту - Малютою. Якщо хто, не дивлячись па жвавість, що пасує бравому козакові, ковзався і падав, той звався Слизьким ... Незграбних звали Черепахою, пустунів - Святими, лінивих -Добрая воля" (Скальковский, 1846, 231; Стороженко, 1989, 213). Відносно ритуальних глузувань і висміювань, яким піддавали іпіціантів запорожці, слід зазначити, що вони прямо були пов'язані з їх порубіжним станом. З одного боку, глузування були поводженням, протилежним прийнятому в світі людей, чим підкреслювалася і символічна смерть посвячуваних (Tokarska, Wasilewski, Zmystowska, 1982, 94, 96). А з другого боку, ритуальний сміх, у тому числі в обряді ініціацій, спрямований, як відзначає В. Пропп, па переборення смерті і нове народження ініційованих: "Сміх при вбиванні перетворює смерть у нове народження, знищує вбивство" (Пропп, 1976а, 188 і наст.). В такій функції ритуальний сміх вживається і в інших обрядах переходу, зокрема, у весільних, поховальних (Самоделова, 1993, 119; Курочкт, 19926).

Термін "молодикування" на початку XVII століття, як свідчить Старовольський, рівнявся трьом рокам (Грушевський, VII, 1909, 295). У XVIII столітті він збільшився, за словами Клаудіуса Рондо, до семи років (Рондо, 1889, 446). За час перебування в молодиках новаки проходили курс навчання військової справи та засвоювали звичаї і традиції січового товариства (виховна функція ініціації). А. Скальковський наводить спогади вісімдесятидев'ятилітнього запрожця Івана Присліпи: "Молодиків... вчили: Богу добре молитися, на коні рип'яхом ... сидіти,

шаблею рубати і відбиватися, з рушниці зірко стріляти і шписою добре колоти, а практики було доволі..." (Скальковский, 1846, 318). Навчання військової справи, яке сполучалося зі службою в якості пажів і слуг, було суворою школою, під час якої ініціанти зазнавали важких фізичних випробувань. Не випадково Старовольський писав, що не такими вже й рідкісними були випадки втечі молодиків з Запорожжя. У відповідності з суворими запорозькими звичаями, за втечу з поля бою молодика карали смертю (Грушевський, VII, 1909, 193).

Якоюсь мірою фізичні випробування під час ініціацій запорожців, можливо, відобразилося в думах, зокрема в описах страждань певольпиків у турецькій неволі. "Ув'язнення, чужина або нічийна земля, небезпечні і нечисті місця (описані і в думах - В. Б.) - це умови межового стану, в якому герої мають витерпіти фізичні страждання і приниження, і через них досягти стану зміни сутності ..." (Грабович, 1993, 36). В думах розповідається як "тернина" і "червона таволга"

Тіло біле козацьке молодецьке коло жовтой
кости обивали,
Кров християнську неповинно проливали.
(Грушевська, I, 1927, 5).

Залізо-кайдани ноги пообривало,
Козацькеє-молодецькоє тіло до костей постирало.
(Грушевська, I, 1927, 7).

Кайдани руки і ноги заїдали,
Сирая сириця до жовтої кості біле тіло проїдала.
То бедниї невільники на кров, на тіло поглядали,
Об вірі християнській гадали,
Землю турецьку, віру бесурменську кляли-проклинали...
(Грушевська, I, 1927, 12).

Дя за'язя ли его сирою сырицею
Да гей же сирою сырицею
Да положилы его пред праведним соничком,
да гей же
Пред праведным сонччком,

Да як стало праведне сончко пресвичатп,

Стала сирая сыриа снхати.

Став Иван Богуславеиь

Да на пробу крычаты.

(Грушевська, І, 1927, 17).

Лише пройшовши багатолітній курс навчання військовій справі, що супроводжувався ритуальними глузуваннями й приниженнями, молодик допускався до обрядового іспиту на звання козака-запорожця. Клаудіус Рондо відзначав, що "до звання лицаря допускаються в їх товаристві лише люди дуже сильні й добре збудовані" (Рондо, 1889, 446). Випробування, якими піддавали ініціантів в ході такого іспиту, були досить різноманітними. За переказами, посвячуваний мусив з'їсти пекучий від перцю борщ. Крім цього, він, випивши кварту оковитої, повинен був пройти по перекинутій між скелями па березі Дніпра колоді і не зірватися у воду (Сокур, 1991, 29). Одним з головних випробувань, яке засвідчують сучасники, зокрема Г. Л. Боплан, було подолання човном всіх порогів на Дніпрі проти течії (Боплан, 1991, 29). Д. Яворницький висловлює сумнів у істинності цього повідомлення. Як він пише, при великій воді це зробити було майже неможливо і тому дуже ризиковане. В малу ж воду подолати пороги, пливучи біля берега, було дуже легко (Яворницький, 1990, 147). Все ж, думається, він помилявся. По-перше, козаки-запорожці, головним заняттям яких була війна, і яким ризикувати життям було не звикати, очевидно, влаштовували такі ж ризиковані випробування і для новаків. Те, що ініціацію проходили далеко не всі молодики, випливає зі співвідношення чисельності їх і козаків-січовиків. За свідченням Старовольського (1628 рік) у його часи запорожців було близько 15 тисяч, але "з новаками виходить військо сорокатисячне" (Цит. за: Грі/шевський, VII, 1909). Навіть якщо враховувати можливі похибки в обчисленні, і те, що частина молодиків згодом поселялася по зимівниках і заводила сім'ї, така кількість їх порівняно з числом козаків-січовиків є дуже великою. Ясно, що з такої кількості велика частина молодиків не проходила відбору й відсіювалася і, очевидно, багато з них гинуло, причому, думається, не тільки під час військових дій. По-друге, для подолання порогів молодиками запорожці могли вибирати і найбільш підходящий

час року, і місце на Дніпрі, і вживати певних способів підстрахування в разі нещасливого випадку.

На завершення випробувань, як свідчать фольклорні записи, кандидат у запорожці мусив, сівши па необ'їждженого коня обличчям до хвоста, без сідла й вуздечки проскакати полем і повернутися, не впавши па землю (Сокур, 1991, 29). Такий ритуальний Іспит дійсно міг мати місце. На користь цього свідчить, по-перше, саме використання коня, який виступав не лише засобом випробування ініційованого, але і ритуальним перевізником, що є взагалі характерним для слов'янських ініціацій. По-друге, правдивість повідомлення підтверджується "перевернутістю" положення вершника-ініціанта, який сидів на коні задом наперед, що свідчить про його символічну належність до потойбічного світу, де все розташоване навпаки до земного (Про інвертованість потойбічного світу див.: Толстой, 1990, 119-127; Толстой, 1987, 177; Tokarska, Wasilewski, Zmyslowska, 1982, 81). Цікавою паралеллю до названої ритуальної дії є епізод з казок сюжетного типу "Сивко-Бурко" (СУС, 530), які, як показав В. Пропп, генетичне пов'язані з архаїчними "царськими" ініціаціями. Тут одним з проявів лімінального стану героя під час його випробувань теж є скакання на коні задом наперед (Кольберг, 1991, 133-135; Народные русские скажи А. Н. Афанасьева, № 182, 184).

Крім цього, на протязі всього періоду перебування в молодиках в ініціанта перевіряли винахідливість, здатність не втрачати самовладання у складних обставинах. Про це свідчить оповідь П. Куліша, переказана також М. Костомаровим, про те, як козаки залишали молодика варити кашу і попереджали, щоб була саме впору, бо інакше покарають, а самі ховалися і не з'являлися скільки б він їх не звав. Хто не розгублювався й знаходив вихід з становища, того залишали, а в противному разі такого кашовара відсилали з Січі додому (Костомаров, 1930в, 262).

На особливу увагу заслуговує згадка про використання козаками при ініціаційних випробуваннях горілки. Вона, як видається, виконувала важливу ритуальну роль, а саме вводила ініціанта в стан безпам'ятства - тимчасової смерті, замінюючи вживаний в ініціаціях багатьох народів галюциноген. З цією метою, наприклад, використовували горілку при ініціаціях польські жебраки і злодії (Tokarska,

Wasilewski, Zmyslowska, 1982, 94). Вживання горілки запорожцями для введення інціанта в стан ритуальної смерті підтверджують думи, зокрема "Дума про Коповченка". О. Грабович зазначає: "У багатьох культурах, від американсько-індіанських до африканських, новаки в ході обряду ініціації, після відокремлення від родин ... отримують наркотики для викликання галюцинацій не лише для того, щоб полегшити завданий при обряді біль ..., але и щоб дозволити їм увійти у етап крайності і витримати його, і цей стан закінчується ритуальною смертю. У випадку Коновченка цій меті служить оковита" (Грабович, 1993, 35). Зокрема, в думі говориться, як Івась Коновченко звертається до полковника Филоненка:

Благослови мені, батьку, оковитої напиться.
Я не зрікаюсь з бусурманами ще краще побиться.
(Думи, 1969, 150).

Сен хміль мені не буде заважати,
А буде моему серцю сміливості додавати.
(Думи, 1969, 150).

То Івась Коновченко побільше горілки вживає,
На доброго коня сідає
Та тоді по Черкені-долині безпечно вже гуляє.
(Думи, 1969, 162).

Знаменно, що вживання Івасем Коновченком горілки в думі має результатом його смерть. Проте смерть Коновченка символічна, "має вмерти хлопець, щоб стати чоловіком" (Грабович, 1993, 35). Тут смерть є ритуальною, необхідною для переходу до іншого соціального стану.

Коли ініціанти успішно проходили усі випробування, вони допускалися до участі в морському поході па турків. Бо лише "взявши участь у морському поході, вони вважаються запорозькими козаками", - пише Г. Л. Боплап (Боплан, 1990, 33). Його співвітчизник, теж сучасник подій, П'єр Шевальє також свідчить, що "треба переплисти їх (дніпрові пороги -В. Б.), а потім зробити подорож по Чорному морю, щоб називатися справжнім запорозьким козаком, - так само, як мальтійські рицарі, щоб удостоїтися честі стати членом їхнього ордену, зобов'язані відбути

паломництво" (Шевальє, 1960, 39-40). Тут ми знову стикаємося з випадком ритуального виходу ініціанта за межу освоєної території, що необхідно для його ініціаційного випробування й посвячення в більш високий соціальний статус. У поході молодики викопували роль зброєносців, охороняли човни-чайки на березі в той час, як козаки ішли в бій; брали вони участь і в бойових діях, де мусили показати свою сміливість і навченість військової справи (Боплан, 1990, 72; Грушевський, У//, 1909, 595-596). Вихід ініціантів за межу "своєї" території відобразився і в думах. Причому, тут таким "чужим", невпорядкованим простором є теж море. Це співпадає зі свідченнями сучасників і вказує на те, що саме море, у даному випадку Чорне, для запорожців виступало ритуальною роздільною зоною між двома світами, перехід через яку був необхідним для здобуття нового, більш високого соціального статусу. То ж не випадково козаки в думах, у яких відбито другу, порубіжну, фазу ініціації, перебувають "на Чорному морі, на білому камені". В "Думі про Самійла Кішку" козаки теж плавають на галері по Чорному морю (Грушевський, І, 1929, 5-12, 16-27, 41-53).

Слід вказати па одну цікаву особливість "Думи про Коновченка". Герой її, так само, як і билинні богатирі, здійснює свої подвиги двічі. 1 саме першим подвигом доводить усім, що він уже не "дитина молода", а зрілий козак-воїн (Думи, 1969, 150, 176; Колесса, 1920, 104-105). Тобто, як і у випадку з богатирями, перший подвиг Івася Коновченка є фактично ініціаційним випробуванням, яке він з честю проходить. Таким чином, дума відобразила етан військового походу в ході ініціації, під час якого посвячуваний у запорожці здійснював свій перший подвиг.

Фаза інкорпорації ініціанта до січового товариства оформлювалася ритуалом посвячення його в повноправні запорожці, а також прийняттям до одного з куренів як повноправного члена, або, кажучи словами А. Скальковського, "справжнього курінного товариша" (Скальковский, 1846, 124). В тій чи іншій мірі, відображенням ритуалів посвячення є слова полковника з думи, якими він зустрічав Івася Вдовиченка після його першого подвигу:

Тоді-то Хвилон, корсунський полковник,

Із намету виходжає,

Івася Вдовиченка рідним братом узиває: "Ой Івасю Вдовиченку, братіку мій

рідний! Десь ти, — каже, — v походах бував, Козацьких звичаїв познав".
(Думи, 1969, 176).
Д. Яворницький пише, що посвячуваний в період після входження Запорожжя до складу Російської держави присягав на вірність московському цареві (Яворницький, 1990, /46). Очевидно, посвячення в запорожці включало присягу на вірність і січовому товариству. Потім новий запорожець, у супроводі когось з товаришів куреня, до якого він поступав, з'являвся до курінного отамана, хрестився й кланявся іконам і просив прийняти його до товариства. Отаман, після церемонії привітання, просив обрядової згоди у кухаря куреня на прийняття новачка. Після цього повий козак, як пише Л. Чайковський, "вкуплявся" до куреня, платячи певну суму грошей кухареві (Чайковський, 1990, 526-527). Для прийняття новачка до січового товариства кілька козаків мали за нього поручитися. Остаточно затверджував його прийом і посвячення в козаки кошовий отаман (Скальковский, 1846, 89, 124).
Посвячення ініціанта в козаки включало також обряди перейменування і переодягання, що знаменувало його нове народження. Як ми бачили, нове прізвисько посвячуваного в козаки з'являлося, як результат підсміювань над рисами його характеру, зовнішністю чи поведінкою під час перебування в молодиках. 1, таким чином, обряд перейменування належав до завершальних дій ініціації. Інколи прізвисько посвячуваного залежало від місцевості, з якої він прибув, від суспільного його стану або від інших обставин (Чайковський, 1990, 541). І Одягали новопосвячені запорожці також костюм повноправного козака. При цьому, за фольклори джерелами, особливе значення мала танка, оскільки козаки кожного куреня відрізнялися від інших своїми головними уборами. "Шапки всі за куренями: який курінь, , такий і колір на шапці" (Савур-могила, 1990, 54). Перородження молодика па запорожця символізувала і зміна зачіски - голення голови, па якій лишали тільки "оселедець".

При посвяченій в запорожці, зазначає Д. Яворницький, ініціант також відрікався від і сімейного життя і зобов'язувався свято дотримуватися обітниці безшлюбності. Він зазначає, t що для того, щоб "до кіпця викопати обов'язок козацького життя, потрібно було відмовитися від усіх сімейних обов'язків"

(Яворницький, 1990, 242). Його слова підтверджують фольклорні матеріали (Савур-Могила, 1990, 86). У цьому |г зв'язку пригадайте слова Клаудіуса Рондо: "Задорожці являють собою рід лицарів, котрі не допускають у своєму середовищі жінок, тому, коли виявиться, що хтось із них тримає в себе жінку, то такого побивають камінням" (Рондо, 1889, 445; див. також: Бантиш-Каменский, 1993, 244).

3. Народження майстра

До ініціацій, які джерела зафіксували у феодальну епоху, в тому числі і в період середньовіччя, належать обряди посвячень, що побутували в ремісничих цехах міста. В часі вони якоюсь мірою співпадають з запорозькими, хоча виникли раніше і проіснували довше. Ремісничі цехи в Україні з'явилися, починаючи з кінця XIV століття* (*Питання про існування в домонгольськііі Русі ремісничих об'єднань - попередників цехів с дне-кусійпим і далеким від свого вирішення. Ми полишимо з'ясовувати iiого спсціалістам-історпкам. Тим більше, що ніяких прямих даних про конкретні форми таких об'єднань і їх внутрішню організацію наука на сьогодні не має (Див., напр.: Толочки, 1988, 151-153).

і проіснували, хоча й уже у сильно трансформованому вигляді, аж до кінця XIX - початку XX століття. Звичайно, у пізній період існування цехів, коли цеховий устрій, починаючи з кінця XVIII століття, розкладається під дією буржуазних відносин, такої ж руйнівної дії зазнає і цехова обрядовість. Тому я бачу своїм завданням реконструкцію цехових посвячувальних ритуалів у період розквіту феодального цехового ремесла, особливо в епоху середньовіччя. Ініціація в середовищі міських цехових ремісників починалася з обрядів зарахування і підлітка в учні. Учнями приймали в більшості хлопчиків, інколи юнаків, а в деяких і ремеслах - і дівчат. Дівчат в учні приймали у тих ремеслах, технологія яких дозволяла і займатися ними і жінкам (пекарське, ткацьке, кравецьке). В місті Борзні на Чернігівщині навіть відомий цех жінок-бубличниць. Але відомості про нього пізні, що стосуються вже XIX століття (Ефименко, 1905, 258). Є згадки про жінок-майстринь і в більш ранній період (Кудринский, 1890, 99; Цеховые акты Левобережной Малороссии, 1902, 210). Проте

жінки-майстрині, як члени цехів, були швидше винятком з правила. У сім'ях середньо вічних міських ремісників ремесло було в основному заняттям чоловіка, жінка ж вела господарство, допомагала чоловікові і збувала па базарі готові вироби. Це видно з цехових статутів тих об'єднань, де ремеслом дозволялося займатись і жінкам. А в уже згадуваному борзнянському цехові бубличниць все цехове керівництво складали чоловіки майстринь.

Для середньовічних ремісничих цехів була характерна спадковість у передачі професії. Сипи майстрів в більшості проходили шлях, пройдений їх батьками. Вони ж складали і більшість цехових учнів та підмайстрів у період середньовіччя, коли ще не з'явилися так звані "вічні" підмайстри, які були фактично найманими робітниками в багатих майстрів, і поява яких була пов'язана з становленням ранніх буржуазних відносин і порушенням цехової регламентації. У великих містах діти майстрів проходили учнівство в своєму цеху, як правило - в батьків. Але в невеликих містах і містечках, особливо в таких, що знаходилися поблизу великих промислових центрів, побутував звичай віддавати дітей в науку в ці міста. Таким промисловим центром був, наприклад, Львів, майстри багатьох професій якого вважалися в XV-XVIII століттях кращими в усій Речі Посполитій, до складу якої він входив. Тому, приміром, львівський цех сідлярів та лимарів приймав в учнівство юнаків з Поділля, Волині і Руського воєводства (Charewiczowa, 1929, 90-96).

Ще до церемонії прийому учень зі сторони повинен був пропрацювати у майстра пробний термін, наприклад, у Львові й Кам'янці-Подільському, а від 2. до 4 тижнів (Архив ЮЗР, 1869, 309). Прийом учня здійснювався на зібранні всіх майстрів об'єднання ("сходці") і звався у єднанням, вписанням. І у випадку приходу хлопця зі сторони, і коли він поступав у науку в цех батька, цим ритуалом оформлювалося виділення його в групу учнів, що проходили ініціацію. Майстри запитували в новачка "ім'я і прозивання, звідки він уроженець, яких він років" (Кустарные промыслы Подольской губернии, 1916, 27). Цехмістер, який керував об'єднанням, давав наказ новому учневі сумлінно вчитися ремеслу і працювати, поважати майстра і цех. Учень урочисто запевняв присутніх, що буде викопувати всі вимоги, а майстер брав зобов'язання "вчити його, науки показати справедливі й поштиві" (ЦДІА, Ф. 223.

Оп. І. Т. ІІ. Спр. 523), тобто навчати і ремеслу і цеховим традиціям та звичаям. В кіпці церемонії майстер влаштовував святковий обід. Термін учнівства значно варіювався в цехах різних професій і тривав кілька років. Наприклад, в золотарів Кам'янця-Подільського ремеслу вчилися 7 років, а в золотарів - 3 роки. За цей час учень мусив освоїти основні виробничі павички, а також засвоїти певний мінімум соціальних знань і норм, пов'язаних зі співжиттям у цеховому колективі. Як писав Климентій Зіновіїв, у відповідності з установленим в цехах порядком, майстри не тільки навчають ремеслу, але "учпє(в) свои(х) лю(д)зкости научають" (Зіновіїв, 1971, 140).

На учнів, як па людей, які проходили ініціацію, у відповідності з традиціями цехових ремісників, накладався цілий ряд обмежень і заборон, що відповідає вимогам виділеної дослідниками лімінальної фази. Вони були позбавлені права заходити до світлиці цехового громадського будинку, обговорювати справи цеху на сходинах, палити тютюн, вживати спиртні напої, одягати костюм майстрів (наприклад, краватку, довгі штани та ін.) (СБЛ, 1961, 361; Tokarska, Wasilewski, Zmyslowska, 1982, 97).

І річ тут зовсім не в безправності учнів та підмайстрів, котрих, мовляв, утискували жорстокі майстри-експлуататори, як пояснюють такі звичаї радянські, а зараз і українські, дослідники. Експлуатація, звичайно, існувала, але головне - в ритуальному характері таких обмежень, що був обумовлений ніціаційною символікою. Адже це все стосується не тільки тих, хто приходив учитися ремеслу зі сторони, але й дітей цехових майстрів, які вважалися потенційними майстрами уже в силу свого народження в ремісничій сім'ї (див.: Балушок, 1993в, 64-85).

Учні також служили об'єктом ритуальних кепкувань і глузувань. Піддавали їх і фізичним випробуванням. Серед цехових ремісників навіть існували особливі прийоми виставлення учнів па глум. Наприклад, їх посилали шукати заховані інструменти туди, де тих не було, приносити непотрібні речі, неіснуючі предмети і т.п. Посилали вночі, далеко на околицю міста, найгіршою дорогою, щоб було страшніше. Речі, за якими посилали, називали невідомими для новачка термінами, часто вигаданими (наприклад, "тубеліс" у сукнярів). Казали, що без них, мовляв, ніяк не можна обійтися при виготовленні тих чи інших виробів. Коли хлопець

приходив па місце призначення, йому давали мішок з піском та камінням і наказували поспішати, бо в противному разі дурнем залишиться. Коли учень приносив цього важелезного мітка, всі над ним сміялися і пояснювали, що таким дурнем і залишився, та ще й змушували винести і викинути принесене (Tokarska, Wasilewski, Zmyslowska, /982, 97).

Після завершення учнівства учень проходив обряд визволки. в ході якої посвячувався в підмайстри. Визволка знаменувала звільнення юнака від його попереднього вікового стану й соціального становища, коли він ще не вважався ремісником. Адже підмайстер, що освоїв основні прийоми виробництва і цехові традиції, вже одержував статус рсміс-пика (Балушок, 1993*в*, 69). В ремісничих цехах європейських країн під час визволкп учнів примушували пролазити крізь якісь предмети, натирали точилом, голили дерев'яною бритвою, "намилюючи" собачими або котячими екскрементами. Але особливо характерним було "вистругування, "виточування", "шліфування", "виковування" і т. п. підмайстра з учня при допомозі відповідних інструментів (Worterbuch der deutschen Volkskunde, 1974, 329; Horvat, 1967, 125-132). Такі операції, як правило, були вельми болючими. Названі звичаї були поширені й серед українських цехових ремісників, в усякому разі в містах західних регіонів, куди вони були занесені європейськими переселенцями-майстрами і мандрівними підмайстрами.

В західних регіонах України, зокрема, в Галичині, на Поділлі, центральним у ході визволки був обряд перейменування - визначення нового прізвища чи прізвиська посвячуваному в підмайстри. В цехових документах міст Наддніпрянщини і східної України вказівок про побутування цього обряду тут не зустрічається. Але в період середньовіччя в Україні існував порядок, у відповідності з яким підмайстри центрально- і східноукраїнських міст проходили обряд перейменування у Львові, Кракові та інших містах західної України та Польщі, де вони вчилися ремеслу. Наприклад, львівські цехи мечників і столярів мали особливі королівські привілеї на право проведення перейменування підмайстрів усіх цехів цих галузей не тільки України, але й Польщі (Грушевський, VI, 1907, 133). Одержати прізвище у Львові, пройшовши там визволку і перейменування, вважалося дуже почесним. Обряд перейменування широко побутував у європейському міському цеховому ремеслі в

епоху феодалізму (Worterbuch der deutschen Volkskunde, 1974, 326-327, 396). Він теж, як і аналогічний ритуал в ході ініціацій інших народів, означав символічну смерть людини в старій якості й відродження в новій - вже як ремісника. Як і в цехах західноєвропейських країн, перейменування в українських цехових ремісників проводилося у формі хрещення людини, яка нібито заново народилася. Ритуал перейменування певною мірою відтворював церковне хрещення. Він проводився чотирма майстрами - проповідником (попом), отцем перейменувальним, дзвонарем і хрещеним батьком (Цехова книга бондарів, стельмахів, колодіїв, столярів міста Кам’нця-Подільського, 1932, 57, 59, 165). Ці особи ставали праворуч і ліворуч від посвячуваного. Проповідник і отець перейменувальний звертались до нього з напутнім словом і урочисто нарекали новим іменем, проголошуючи, що віднині немає більше учня ("хлопця") такого-то, а є ремісник - підмайстер ("товариш"), що має таке-то прізвище.

Посвячуваний в підмайстри влаштовував також учту для майстрів і давав внесок до цехової скарбниці. В цехах великих міст, де існували господи - організації підмайстрів, аналогічні парубоцьким громадам на селі, визволку проводили батьки господи - майстри, котрі очолювали підмайстерське об'єднання. Тут учта влаштовувалась для підмайстрів, а грошовий внесок надходив до скарбниці підмайстерської господи.

Після визволки новопосвячений підмайстер, відпрацювавши певний термін на свого майстра за певну плату в якості "робенця" чи "млоденця", відправлявся на вендрівку (в мандри). Мандрували українські підмайстри до великих промислових центрів, якими були в XV - XVII століттях і навіть пізніше західноукраїнські і подільські міста - Львів, Кам'янець-Подільський, Перемишль. Ішли вони до міст Польщі, особливо в Краків, а також в Німеччину та інші європейські країни. В мандрах підмайстри продовжували поглиблювати свої професійні знання і павички, засвоювати традиції цехових ремісників, а також заробляли кошти для відкриття власної майстерні.

Підмайстерські мандри, у відповідності з нормами ініціації, мали не тільки практичне, а й символічне, значення. Як і у випадку з дружинними та козацькими посвяченнями, мандри підмайстрів являли собою вихід за межу освоєного, "свого"

простору, необхідний в ході ініціації для переходу ініційованого в повий, більш високий статус. Для тих підлітків, котрих віддавали в науку в інше місто, такий вихід за межу "свого" простору починався вже з учнівством. Але по-справжньому молоді ремісники йшли в "чужий" світ і простір з початком підмайстерських мандрів, що передбачали перебування їх в далеких містах і країнах, а також тривалі й далекі переходи. Такий нелегкий шлях підмайстра, який в мандрах освоював певну професію, можна трактувати як подорож міфологічного героя па "той світ", де він мусив освоїтися з темрявою потойбічного світу і "викрасти" необхідні знання й навички. Не випадково підмайстерські мандри виключали особливі ритуальні дії, що обставлялися особливою таємничістю. Наприклад, при вступі до майстерні підмайстер f мав сказати умовлене гасло. Так, у млинарів він при цьому говорив: "Limsic". Майстер відповідав: "Kusic", після чого обидва разом казали: "Klapersic", а також віталися (Tokarska, Wasilewski, Zmystowska, 1982, 97, 98). Ці уявлення відобразилися і в фольклорі, зокрема в казках про "хитру науку", у яких хлопець навчається різних хитрощів у чаклуна або в ремісника (Народные русские скажи А. Н. Афанасьева, № 249-253; Чарівна квітка, 1986, № 5; Українські народні казки, 1976, 217-225}. А ремісник в народних уявленнях завжи виступає в якості чаклуна, інколи злого, інколи доброго, а частіше злого й доброго одночасно (Балушок, 19936). В аналогічній сербській казці хлопець навчається ремесла і чорта (Сербские народные песни и сказки, 1987, 387-394). Згадаймо у цьому зв'язку східно слов'янські легенди й казки, в яких чорт виступає вчителем коваля (Гінпіус, 1929, 24 Савур-могила, 1990, 35-39; Народные русские легенды А. Н. Афанасьева, 1990, 165-170) Чорт в українських легендах також навчає ремісників робити й інші речі, наприклад воз; (Чубинский, I, 1874, 105-106}. Хлопець в науці у майстра-чаклуна навчається обертатись па різні предмети, тварин, птахів (зерниною, каблучкою, конем, горобцем і т.п.). Л здатність до оборотництва і є однією з найважливіших особливостей лімінальної фази ініціації (Еремина, 1991, 137). Ознакою лімінальності іпіцианта с і невпізнаність учня в казці, тобто втрата зовнішності, що символізує тимчасову смерть. Порівняння підмайстерських мандри з подорожжю в несоціальний, "потойбічний" світ мали в той час реальну основу. Адже дійсно, залишаючи рідне місто, підмайстри йшли з "свого" світу в

чужий для них світ, де на їх особисту свободу і навіть життя чигали різні небезпеки, пов'язані з умовами політичної нестабільності середньовіччя (феодальна анархія і безперервні війни в Україні в XV-XVIII століттях), а також частих у той час епідемій та стихійних лих. Як відомо, середньовічна людина, опинившися поза своєю соціальною групою й корпорацією, з якого були пов'язані всі її права, переставала бути членом суспільства, перетворюючись па безправного і незахищеного вигнанця (Гуревич, 1984, 210). Не менше значення мало й те. що підмайстер піддавався випробуванням в усіх цехах, де йому доводилося працювати, і як ремісник. В кожному такому випадку він повинен був узнати необхідні секрети свого ремесла, навчитися чогось нового, а також довести свою майстерність і знання цехових традицій в ході особливих щоквартальних перевірок. До одержаних під час ініціаційної подорожі "в інший світ" знань люди архаїчного суспільства ставилися як до особливого дару, котрий наділяє неофіта якостями, недоступними непосвяченим, що давали йому право зайняти при посвяченні більш високий статус (Тендрякова, 1992, 32). Таким було ставлення до одержаних під час учнівства і підмайстерства знань і у людей традиційного суспільства, в тому числі в цехових ремісників, хоча зміст цих знань вже досить істотно змінився. Зокрема, вони пов'язувалися вже з новим культурним і суспільним середовищем, у якому жили й діяли їх носії. Ці значення втілювали вже культурно-історичний досвід не архаїчної общини, а тієї чи іншої соціальної групи феодального чи постфеодального традиційного суспільства. Набагато меншою була й питома вага міфологічних уявлень у їх складі.

Підмайстрам необхідно було пройти і крізь ритуальні глузування й різні випробування, яким їх піддавали як ініціатив. У відповідності з нормами лімінальної фаза ініціації, ритуальним глузуванням піддавали старші підмайстри молодших. Зокрема, відомо, що серед підмайстрів побутував звичай "давати один одному погані й образливі прізвиська" *(ІЛДМ, 1986, 36).* Як і па учнів, на підмайстрів накладалися ініціаційні обмеження. Зокрема, вони були позбавлені права одягати повний костюм майстрів, не могли одружуватися. До світлиці цехового будинку підмайстри могла заходити лише у випадках, коли па сходках майстрів розглядалася справа котрогось із них. При цьому підмайстер мав право

перебувати лише в зовнішній частині світлиці біля порога, тобто там, куди допускалися чужі. Ритуально-символічне значення простору цехового громадського будинку в цілому співпадало з ритуально-символічним значенням простору східнослов'янського житла *(Про семіотику житла див.: Байбурин, 1983),* тому до внутрішньої частини світлиці могли заходити лише "свої", тобто посвячені майстри, члени цеху.

Для мандрівних підмайстрів, що виступали як люди, прилучені до потойбічного світу, як і для рекрутів та козаків, була характерна "антиповедінка". Це, зокрема, видно з підмайстерських статутів, які містять заборони, пов'язані з типовими для ішціаитів-підмайстрів порушеннями громадського порядку. В них називаються такі, характерні для підмайстрів застереження, як, наприклад, "не пиячити, не робити бунтів, не братися до щабель, не забавлятися гулянками" та інші *(СБЛ, 1961, 401, див. також с. 65).* При цьому с свідчення, що такі порушення дисципліни і правил поведінки особливо часто мали місце під час переходів з одного міста до другого, тобто коли підмайстри перебували за межею соціального простору цехових ремісників. Наприклад, у "Хроніці" члена міської ради Львова XVII століття В. Зиморовича розповідається про пічний напад в 1507 році підмайстрів на міську сторожу при переході в інше місто. При цьому автор підкреслює, що ремісники "цієї категорії (мандрівні підмайстри - В. Б.) надзвичайно бундючні" (СБЛ, 1961, 16). Він піддає осуду поведінку мандрівних підмайстрів, допустиму з точки зору цехових ремісників і" недопустиму з точки зору офіційної моралі.

Після мандрів підмайстер проходив завершальні обряди ініціації - посвячення в майстри, котрі називалися <u>єднанням цеху.</u> Ці обряди часто здійснювалися в своєму цеху рідного міста. Але в часи входження України до складу Речі Посполитої серед цехових ремісників, особливо в невеликих містах, існувала традиція здобувати звання майстра у великих промислових центрах західних регіонів України і в Польщі під час мандрів *(Charewiczowa, 1929, 90).* І лише після цього вони поверталися в своє рідне місто і цех. Церемонія єднання реінкорпорувала до цехового колективу ремісника, виключеного з нього на час порубіжної фази ініціації, але вже в якості його повноправного члена - майстра. Основним у ході

єднання був іспит посвячуваного. Щоб стати майстром, ремісникові були необхідні: 1) кваліфікація, достатня для проведення на необхідному рівні всіх фаз виробничого процесу; 2) наявність коштів для придбання майстерні і знарядь виробництва; 3) знання цехових традицій і норм поведінки. Наявність усього цього і виявлялась в ході відповідних випробувань.

Щоб довести свою майстерність, а також знання цехових традицій, підмайстер па спільній сходці всіх майстрів цеху представляв на розгляд цехмістру і старшим майстрам свідоцтва, одержані в мандрах. Свідоцтва містили оцінку його успіхів у оволодінні ремеслом і цеховими традиціями. Крім цього, вій виготовляв урочний виріб ("шедевр"), який в Україні звався штукою або містерією (від слова "містр", по-староукраїнськи "майстер") -(Балушок, 1987, 45-46). Правда, цехові документи міст Наддніпрянщини і лівобережної України не містять вказівок про виготовлення тут шедевра підмайстрами. Але, можливо, ми просто маємо справу з нефіксацією в документах фактів виготовлення шедевра. Тим більше, що статути цехів цих регіонів взагалі менш детальні у викладі правил, за якими будувалися ремісничі корпорації. Тут більшу роль, ніж в Галичині, па Волині та Поділлі грало не писане, а звичаєве право. Крім того, слід також пам'ятати і про звичай одержувати звання майстра в мандрах під час перебування підмайстрів у цехах великих міст. А такими в XV-XVH століттях були в першу чергу міста західних регіонів України, де звичай виготовлення шедевра був загальнопоширеним. Вироби, що виготовлялися як шедевр були різними в цехах різних галузей, але обов'язково складними і досконалими. Наприклад, у ткацькому цеху Львова, як це видно з статуту 1535 року, кандидат у майстри виготовляв покривало на вівтар "з білої шерсті, проароблене сімома листвами з гарусних ниток у формі лицарського вузла" (ЦНБ, Ф. 1. Од. Зб. 274. Арк. 3). Львівські кравці в 1538 році шедевром визнавали "нлаш звичайний заокруглений, інакше околистий, звичайну сукню, яку по-руськи* називають опаскою, облачения руського попа, яке по-руськи називається ризою, а також звичайну жіночу сукню" (СБЛ, 1961, 24, 25). (*Самоназва українців у період середньовіччя, а в західних регіонах України й довше, як відомо, була "руські", "русини").

Шедевр голкарів складали голки, їх треба було виготовити 1500 штук: кушнірських

зі спеціальними вушками, шевських і кравецьких — по 500 штук кожного виду (ЦДІАЛ, Ф. 131, Оп. 1, Спр. 691). Інші цехові статути повідомляють, що ковалі як шедевр виробляли сокири, слюсарі -замки, мечники - мечі (ЦДІА, Ф. 220. Спр. 188).

Крім розгляду шедевра і одержаних у мандрах свідоцтв, майстри піддавали посвячуваного всебічному опитуванню.

Достатність манного стану посвячуваного доводилась ним придбанням па свої кошти сировини для виготовлення шедевра, внесенням певної суми грошима і воском до цехової скарбниці, а також влаштуванням учти для майстрів - колапії штучної.

До ремісничих цехів приймали тільки закононароджених. Вимога законності народження випливала з світоглядних уявлень середньовіччя. Люди середньовічної епохи, як і інших традиційних суспільств взагалі, вірили, що нащадки безпосередньо успадковують хороші чи погані якості своїх предків і, в першу чергу, батьків. Предки, вважали вони, в тій чи іншій мірі, відроджуються в своїх нащадках (Гуревич, 1984, 110). Тому й цехові ремісники українського середньовіччя якоюсь мірою переносили людські якості батьків па їх сипів. А оскільки незаконність народження серед міських цехових ремісників вважалася явищем аморальним {Див. про це: Балушок, 1993в, 80, 86), то й сам незаконнонароджений вже з самого початку вважався людиною аморальною, здатною на погані вчинки. Причому ремісники вважали, що погана людина, ставши майстром, буде компрометувати цех не тільки негідною поведінкою, але й поганою якістю виробів. Адже серед середньовічних ремісників побутувала прадавня віра в те, що створюваний майстром предмет уподібнювався своєму творцеві, переймав па себе його гарні чи погані якості. Ремісничі вироби в очах людей традиційного українського суспільства вважалися ніби дітьми майстра, що мав деміургічну природу (Балушок, 19936, 14, 15). Про віру українських ремісників у безпосередній зв'язок між моральним обличчям майстра і якістю його виробів свідчать, наприклад, слова Климентія Зіновіїва: "... которы(и) маля(р) чисто вік сво(и) прово(ж)дає(т), // то чудо(в)па w(т) него ікона бываеть" (Зіновіїв, 1971, 141). Вимога законності народження ремісника була загальноноширепим правилом у

європейському цеховому ремеслі (Worterbuch der deutschen Volkskunde, 1974, 323). В цехах України законність народження доводилася представленням відповідних документів або за допомогою авторитетних свідків (ІЛДМ, 1986, 35; ЦДІАЛ, Ф. 131, On. 1, Спр. 685, Спр. 779).

При посвяченні в майстри ремісника також піддавали фізичним випробуванням. Для українських цехових ремісників було характерно бити ініціантів так званим "звичаєм" або "старим звичаєм" - особливим нагаєм, що вживався також для покарань тих, хто провинився. Наприклад, в м. Янові па Поділлі майбутнього майстра клали па верстак для вичинки шкір - "кобилицю" і питали: "А на скількох конях хочеш йиздыты" Звичайно посвячуваний відповідав: "На двох". Але йому, як правило, казали: "Е, ни, ты ж будеш паном, тоби треба йиздыты па шистех конях" і завдавали шість ударів (кількість ударів
присуджувалась від чотирьох до дванадцяти) (Сецинский, 1904, 446). Тут звертає па себе увагу використання "звичаю" і для покарань порушиників цехових порядків і для посвячення в майстри підмайстрів. Цією дією проводилися аналогії між порубіжним становищем першого й другого.

Ще один момент, па який хотілося б звернути увагу - це сам факт биття, що мало, як бачимо, ритуальний характер. Обрядове биття широко практикується в ритуальній практиці різних народів. Основний його смисл полягає, як відзначають дослідники, "у контагіозній магії, в тому, щоб за допомогою удару стимулювати життєву здатність людини" (Курочкін, 19926, 34; див. також: Worterbuch der deutschen Volkskunde, 1974, 327). Згадаймо шмагання великодньою вербою, або канчуками колядників та ін. У іншому випадку удари мали стимулювати життєві сили підмайстра при його ініціаційному "переродженні" па майстра. Звертає на себе увагу і назва нагая - "старий звичай". Очевидно, цим акцептувалася увага па передачі новим поколінням майстрів звичаїв і традицій цеху та на необхідності їх дотримуватись, що особливо важило в традиційному суспільстві. Називання ж ударів "кіньми", яких "присуджували" майстри посвячуваному, очевидно, є ремінісценцією прадавнього ритуального перевезення ініціанта за допомогою коня, як це мало місце у давньоруських дружинників, запорожців, а також парубків-селян (див. далі). У цьому зв'язку слід зазначити, що кінь та пов'язані з

ним -вірування взагалі відігравали важливу роль в міських середньовічних об'єднаннях Європи (Eliade, 1994, 377). Новопосвячений підмайстер урочисто присягав цехові й товариству. Вій обіцяв беззаперечно підкорятися цеховому начальству, бути відданим своїй корпорації, берегти професійні секрети цеху, виявляти порушення статуту.

Під час здійснення всіх обрядових дій, пов'язаних з єднанням цеху, посвячуваний підмайстер знаходився біля дверей, у зовнішній частині цехової світлиці. І лише після завершення всієї церемонії йому дозволялося зайти до внутрішньої частини простору світлиці й сісти разом з усіма майстрами за стіл. Цим підкреслювалась його порубіжнгість як підмастра і інкорпорація, тобто включення до цехового колективу після необхідних ритуальних дій уже в новому статусі - як майстра, повноправного члена корпорації ремісників (Балушок, 1987). Тут зовнішня частина світлиці служить, як і простір, де проходили підмайстерські мандри, - тим певпорядковапим простором, де здійснюється перехід з однієї соціально-вікової групи в іншу. Це пояснюється тим, що зовнішня частина світлиці будинку, у відповідності з традиційними народними уявленнями про простір східнослов'янського житла є просторовим локусом, еквівалентним чужому певнорядковапомду простору (Бай-урин, Левинтон, 1978, 100-101, Байбурин, 1983, 145-159).

Бувало, що підмайстер не витримував іспиту па звання майстра. В такому випадку, він міг бути допущеним до єднання цеху повторно, але при умові виконання певних правил. Зокрема, в об'єднанні львівських голкарів, якщо шедевр не визнавався майстрами, кандидат знову йшов у мандри па один рік і шість тижнів. І лише після цього він міг бути знову допущеним до виготовлення нового шедевра і до нового єднання цеху (Charewi-czowa, 1929, 112).

4. Селянські ініціації

В селянському середовищі в Україні ініціації були пов'язані з існуванням парубоцьких громад - об'єднань чоловічої дорослої неодруженої молоді, а також об'єднань косарів - косарських громад. Відомості про парубоцькі громади і пов'язані з ними ініціації в основному пізні. Вони, як правило, належать до кіпця

XIX - початку XX століття. Разом з тим збереглися дані про існування парубоцьких громад і раніше. Зокрема, така громада відома в 1712 році в містечку Вижва на Волині (Архив ЮЗР, 1865, 251-252), а також у тому ж XVIII ст. в с. Ярославка па Чернігівщині (Сумцов, 1890, 355-356). Про це ж свідчить і існування в містах середньовічної України молодіжних церковних братств, котрі виникали на базі молодіжних громад, аналогічних до сільських (ЦДІАЛ, Ф. 131, Оп. 1, Спр. 753; Документы братства при церкви св. Николая в І. Замостье, 1882). Значні релікти давнини, які присутні в структурі й характерних рисах парубоцьких громад і ініціацій також якоюсь мірою свідчать про велику давність цих соціальних інститутів. На час фіксації селянські ініціації були поширені на всій території України. В ряді місцевостей ці обряди па кінець XIX - початок XX століття збереглися добре і становили великий за обсягом комплекс обрядових дій. Проте в інших районах па цей час вони вже зазнали досить значних змін і існували в зредукованому вигляді, або ж фіксувалися лише їх рудименти і окремі прояви. Причому про ці зміни свідчать самі інформатори, які інколи підкреслювали, то та чи інша дія побутувала раніше, або в часи їх юності такий обряд виконувався більш повно й розгорнуто. Ступінь збереженості селянських парубоцьких ініціаційних обрядів виявляє пряму залежність від ступеня збереженості парубоцьких громад: там, де такі громади зберігалися добре, добре зберігалися й парубоцькі ініціації, і навпаки. Все це дозволяє припустити, що в більш ранній період селянські парубоцькі ініціації в Україні мали набагато більше поширення. Взагалі ж слід пам'ятати, що для традиційної культури українців кіпця XIX - початку XX століття, як показали спеціальні дослідження, характерне становище, коли ритуал "підстроюється" під побут, а не навпаки, що означає вже виродження ритуалу (Байбурин, 1993, 19-20).

Перша фаза парубоцької ініціації - відокремлення дітей в підлітки - починалась в 6-8 літ і оформлювалась певними обрядовими діями. Зокрема, відзначали пострижчини (не слід плутати зі стрижкою на першому році життя), влаштовували ритуальну трапезу - свого роду прилучення до пастухування, давали хлопчику розв'язати засохлий "пупець" та ін. Інформатори розповідали: "Як баба зав'яже дитині пупець і він па якімсь часі засохне і відпаде, то мати ховає його і по сімох

літах дає дитині розв'язати. Котра дитина розв'яже свій пупець, буде дуже розумна" (Франко, 1898, 181). Відзначу, що у інших народів виділення хлопчиків у особливу підліткову групу, в складі якої вони проходили ініціацію, теж здійснювалося досить рано. До речі, в деяких з них, як, наприклад, у африканських племен сото хопчики також виділялися в таку групу приблизно в шість років (Raum, 1969/1970, 14). Завершувалася прелімінальна фаза ініціації з остаточним виділенням хлопця в підпарубки, коли він демонстративно кидав пастухувати і "починав па вулицю ходити" (Кузеля, 1907, 141, 142; Франко, 1898, 181). В багатьох місцевостях України, наприклад, на Поліссі, Полтавщині, відзначене існування особливих громад підпарубчаків, більш-менш оформлених по тину справжньої парубоцької громади (Заглада, 1929, 26-31; ІМФЕ, Ф. 1-7, Од. зб. 788, Арк. 105). Такі підпарубоцькі громадки влаштовували спільні зібрання й ігри, ходили па вечурки (вечорниці), які організовувалися паралельно існуючими громадами старших дівчаток-переддівок, влаштовували спільні вечері в складчину і навіть ночівлі. В тих місцевостях, де таких організованих груп підлітків не було, вони все ж об'єднувалися в менш організовані співтовариства, як наприклад, було в 70-х pp. XX століття па Поділлі і Київщині (Запис автора 1990 p., с. Кошів Київської обл.).

Після виділення хлопця в підпарубки наставала друга, лімінальна фаза ініціації, яка в перспективі мала па меті прийом до парубоцької громади. У відповідності з нормами порубіжного стану, ініціант-підпарубчак підлягав ритуальним кепкуванням і знущанням. Відомо, що підпарубчаків, котрі намагалися пристати до громади, спочатку піддавали всілякому глузуванню, називали "шмаркачами", "кашоїдами." Казали: "Ще молоко па губах не висохло, а він уже до дівчат біжить" (Борисенко, 1990, ЗО). Зловивши підпарубчака поблизу своїх зібрань, нарубки били його, закидали шапку па дах хати, вішали його головою донизу, надівши халявами чобіт па кілки типу. Підпарубкам давали потиличники, ставили підніжки, перерізали очкура, па якому трималися штани (Заглада, 1929, 73; Дикарев, 1919, 202). В с. Глодоси па Херсонщині парубки "взимку па досвітках змусять дівчат дістати сажі з печі, розведуть водою, потім витягнуть (підпарубчака - В. Б.) в сіни, розстібнуть штани, та в штани і виллють" (Ястребов, 1896, 111). В деяких селах підпарубчаків примушували "гавкати па коцюбу" під загальний сміх (Ястребов,

1896, 127). На Полтавщині в районі Лубен такого підпарубка парубки "насильно нерівно стрижуть і обливають сажею - "бриють" (Милорадович, 1897, 60). Подібним знущанням піддавали ініціантів і в молодіжних громадах інших слов'янських народів, зокрема, у словаків і чехів, (Хорватова, 1989, 162-169). Все це було особливо принизливо, бо робилося при дівчатах. Дівчата й самі називали підпарубчаків "молокососами", "пастухами" та "погоничами" (ІМФЕ, Ф. 1-2 дод. Од. зб. 291. Арк. 9 зв.). А якщо хлопець, котрого ще не прийняли до громади, дозволяв собі включитися в звичний для дорослої молоді обмін жартами між парубками і дівками, його били, в тому числі й дівчата (Дикарев, 1919, 173). Відоме в Україні і обрядове биття підлітків старшими чоловіками. Так, па південній Київщині, бувало, лід час розмежування полів "розділять межу в полі та й призвуть молодих хлопців межівники. Як ті прийдуть, зараз їх у руки і давай бить. А як виб'ють дуже, то й пустять і додадуть: "Оце, щоб ти пам'ятав, що тебе бито, щоб знав, де межу проведено" (Кузеля, 1907, 68). Тут межа між полями служить символом порубіжного (межового) стану ініціанта.

Підпарубкам, як істотам лімінальним, заборонялося також одягати одяг дорослих парубків, палити тютюн, вживати спиртні напої і т. п. Для них, у відповідності з лімінальністю їх стану, були характерні прояви ритуальних порушень загальноприйнятих між молоддю норм поведінки, свого роду ритуальні бешкети, спрямовані проти повноправних членів парубочих громад. Відомо, що підпарубчаки намагалися всіляко нашкодити парубкам. Так, вони розсипали па пишні па місці зібрань молоді тютюн, який потім, піднятий з пилом під час танців у повітря, не давав дихати і викликав сльози. Л ще - вимащували нечистотами двері і дверні клямки у хатах, де відбувалися вечорниці, приставляли зовні до вікон опудала, кидали нечистоти крізь димохід па сковорідку, коли дівчата готували вечерю та ін. (Записи автора: 1990 р., с. Кошів Київської обл., 1993 р. с. Новошенеличі Київської обл.). Серед підпарубків було також прийняте - взаємне глузування. Зокрема, вони "дратують одне одного вигаданими прізвищами та примовками, і часто буває, що таке прізвище залишається аж до смерти, як так зване вуличне прізвище" (Заглада, 1929, 74).

Пройшовши період підпарубоцтва, хлопець підходив до етапу випробувань, що

закінчувалися посвяченням його в нарубки — повноправні члени молодіжної громади. Вік посвячуваних істотно різнився по регіонах і в залежності від фізичного розвитку хлопця, але в цілому коливався від 15 до 19 років. Фізичному розвиткові надавалося великого значення. Однією з ознак дорослості хлопця вважали появу в нього вусів і бороди. Перше бриття тому було дійством ритуальним і відзначалося святковою трапезою. Такі пубертатні обряди відправлялися в колі сім'ї (Бондаренко, 1993, 246). Коли в сім'ї було кілька сипів, то між ними, в більшості випадків, існувала черговість при вступі до парубоцької громади. Так, в с. Петроострові на Херсонщині молодший брат не смів парубкувати до тих пір, поки старший не одружувався або не йшов на військову службу. "Якщо ж станеться, що менший парубкує одночасно зі старшим, то кажуть "менший подвернув (інакше засадив) старшого брата під корито" (Ястребов, 1896, 192). Такі ж порядки існували в Наддніпрянщині та на Поділлі (Боржковский, 1887). Але коли траплялося, що молодший брат був фізично більш розвинутим, ніж старшин, черговість порушувалася. Інколи, як, наприклад, в с. Антонівці на Херсонщині, брати вступали до різних громад (Ястребов, 1896, 112). Разом з тим у деяких місцевостях у парубоцьку громаду могли вступати і старші і молодші брати одночасно. Так було, наприклад, у центральних районах Поділля, де казали, що "це було ознакою їх братньої дружби" (Пономарьов, 1994, 166). В ряді місцевостей до парубоцьких громад не приймали п'яниць і взагалі хлопців, що мали погану репутацію. Ще однією умовою був дозвіл батьків. Оскільки хлопці, стаючи нарубками, виходили з прямого підпорядкування батькові і багато часу проводили поза домом, батьки часто відтягували їх вступ до парубоцьких громад (Камінський, 1928, 10-11).

Ініціація обов'язково включає іспит посвячуваного. Відносно юнаків у традиційному суспільстві при цьому великого значення надавалося фізичним та моральним випробуванням, а в побудованому на суспільному поділі праці - особливої важливості набуває ще й перевірка професійних знань і павичок. Тому звичаї прийому до парубоцьких громад в Україні включали випробування сили, спритності, сміливості і т. п. Так, в деяких місцевостях кандидат повинен був лізти на високий стовп (ІМФЕ, Ф. 1-2 дод. Од. зб. 302. Арк. 8 дв.). В селах

житомирського Полісся ініціанта випробовували тим, що посилали вкрасти для компанії груш, кавунів чи огірків з городу господаря, якого недолюблювали нарубки. Посилали також влаштувати бійку з парубками сусіднього села (Запис автора 1993 р., с. Мохначка Житомирської об.). Подібне випробування хлопців зафіксувала в наші дні (1976 і 1982 рр.) викладач кафедри філософії Держуніверситету "Львівська політехніка" О. Матюхіна на Закарпатті. Тут, зокрема, в сс. Чинадієво і Пасіка Мукачівського району, кандидат у парубки з дозволу парубоцької громади брав участь у спеціально спровокованій бійці в ресторані на турбазі. Як свідчить дослідниця, її інформатор з гордістю демонстрував шрам па лобі від ножової рани, одержаної під час випробувальної бійки. На Полтавщині ще зовсім недавно, як люб'язно повідомив автора відповідальний секретар журналу "Народна творчість та етнографія" І. Власенко, в деяких селах, розташованих на р. Псел, парубка випробовували тим, що він мусив переплисти ріку під водою, тримаючи важкого каменя. На Покутті в Галичині кандидат мусив продемонструвати своє вміння танцювати (Костащук, 1929, 23). На східному Поділлі (с. Кошів біля Тетієва) підпарубчак також проходив випробування танцем, і коли його визнавали добрим танцюристом — допускали до участі в танцях і приймали до громади (Запис автора 1990 р., с. Кошів Київської обл.). А взагалі, ініційований обов'язково повинен був продемонструвати в той чи інший спосіб свою "жвавість, відвагу, веселу вдачу, вміння співати пісень, зацікавлювати оповіданнями" (Камінський, 1928, 11).

Ініціаційні випробування включали також і ритуальні знущання, моральні й фізичні, часто досить тяжкі й болісні. Так, видираючись на стовп, хлопець повинен був кукурікати півнем, що викликало загальний сміх. Кукурікали півнями ініціапти й просто з парканів. Ініціанта також змушували лизати залізну клямку від дверей на морозі, як це було в селах Волині (Запис автора 1993 р.) або "в поросі пливати" (ІМФЕ, Ф. 1-2 дод. Од. зб. 302, Арк. 8 зв.). Якщо новачок не вмів як слід танцювати, то на танцях його хапали за волосся й підіймали догори, "так хто з роду не танцював, і чого навчили" (Дикарев, 1918, 189}. Коли хлопець, вперше залишався ночувати па вечорницях, нарубки насипали в його чоботи попіл І "золили" там ганчірки (ІМФЕ, Ф. 1-2 дод. Од. зб. 270. Арк. 2). Часто новачку під.

час сну вимащували обличчя сажею і він потім, пі про що не здогадуючись, повертався вранці вулицями села додому. На Чорнобильщині юнакові, який вперше залишався на вечорницях па ночівлю, щоб посміятися над ним, чіпляли до одягу ганчірки, пришивали картоплину чи голову півня (ІМФЕ, Ф. 1-2 дод. Од. зб. 270. Арк. 12). В селах Поділля при посвяченні в нарубки, яке відбувалося під час косовиці сіна, хлопця клали на перший покіс і били джгутами з трави або ж кидали в річку чи в криницю (Боржковский, 1887, 709). На півдні України "інколи парубки і помнуть новачка трохи десь в куточку, або навчать менших, щоб набили" (Ястребов, 1896, 114). В с. Інгульська Кам'янка, теж на півдні України, "водиться такий звичай: якщо нарубок вийшов па "вулицю" і заспівав, а грошей не має па могорич, то громада несе його до млина, розриває поясок па штанях і кидає в лотоки" (Ястребов, 1896, 11). Вкидання у воду під час парубоцьких посвячень, очевидно, було не випадковим. У ході обрядів переходу у слов'ян широко практикувалось ритуальне обливання (купіль новонародженого, лазня наречених у росіян та ін.). За допомогою води під час цих обрядових дій усувалися ознаки попереднього стану того, хто проходив ритуал, що було необхідно для подальшого набуття якостей, властивих його новому статусу (Байбурин, 1993, 177-178 та ін.). Інше значення вкидання у воду, очевидно, пов’язане з її (води) хтонічною семантикою, і відтак означало символічну смерть. Подібні звичаї відмічені в традиційних об'єднаннях юнаків у поляків, словаків, чехів, німців та інших європейських народів (Савченко, 1926, 89; Хорватова, 1989).

В минулому такі знущання носили ще більш жорстокий характер і були поширені більше. Відомий випадок, коли в с. Боярка на Київщині члени парубоцької громади забили на смерть хлопця-ініціанта за те, що вій не поставив обов'язкового при прийомі могорича (Камінський, 1928, 8). Причому, якщо в кінці XIX - па початку XX століття побої і тому подібні жорстокі дії застосовувалися до ініціанта в разі якщо він відмовлявся ставити могорич, то раніше вони були обов'язковими для всіх посвячуваних. Всі названі ритуальні глузування і знущання, яким піддавали парубків-ініціантів, служили меті їх символічного виділення з соціального світу і осмислювалися тією чи іншою мірою як їх ритуальна смерть. Такого ж смислу набувала і вживана при цьому символіка, наприклад, вимащування чорним

(сажею), що традиційно в ритуалі ініціації означає прилучення ініціанта до потойбічного світу (Becker, 1990, 92).

Великого значення в ході ініціаційних випробувань нового парубка надавалося перевірці його професійних селянських павичок і знань. Адже це були саме селянські ініціації. В Україні найбільшого поширення одержав іспит його па косаря. На Полтавщині навіть існувало прислів'я: "Косар - то вже парубок" (Быт малорусского крестьянина, 1858, 36). Тому па Поділлі прийом новачків у парубки приурочували до періоду косовиці, коли ті, беручи участь у косінні "толокою" в складі ватаги парубків, демонстрували своє вміння косити (Боржковский, 1887, 709). В інших регіонах прийом у парубки здійснювався під час весняних польових робіт або жнив, коли хлопці могли продемонструвати свої професійні трудові павички. Правда, в деяких місцевостях ця церемонія мала місце під час новорічних свят, як, наприклад, в с. Тулоні в Галичині (Костащук, 1929, 23), або ж восени під час вечорничного сезону. У Вінницькому повіті на Поділлі посвячення в парубки також здійснювалося па Різдво чи па Богоявления (Боржковский, 1887, 768). У цих випадках перевірка трудових селянських павичок і знань у посвячуваних не проводилася, або ж в часі вона була відірвана від власне посвячувального ритуалу. Можливо це є пізньою модифікацією обряду.

Слід відзначити, що перевірці професійних знань, павичок і фізичних якостей, необхідних селянину в його роботі, відводилося важливе місце в парубоцьких ініціаціях багатьох європейських народів. Це є їх загальною закономірністю. У Франції в Пікардії посвячуваний повинен був довести, що вміє обходитися з сокирою, в'язати снопи і хмиз, гострити косу, сплести сітку, спиляти сосну і скласти розібраного плуга. У Франції, Швеції, Естонії ініціапт мусив продемонструвати, що вміє їздити верхи (Савченко, 1926, 89). У словаків посвячуваний показував своє вміння косити (Хорватова, 1989, 164). Відзначу, що розглянуті вище, в параграфі про дружинні ініціації, билини, зокрема про зцілення Іллі Муром-ця, а також казки, що містять той же мотив, відобразили селянські ініціаційні випробування, які побутували, думається, в період середньовіччя і в росіян. Так, в більшості варіантів билини Ілля Муромець перед тим, як одержати атрибути і озброєння воїна і відправитись на своє богатирське випробування, йде в

поле до батьків і показує свої навички в селянській праці - розчищає поле під оранку:

Захватил Илейко лесу кусту в п'ясть,
Отрубил лесы дремучий по корешку.
Бродил на место на пристойное ...
Захопив Ілейко лісу кущі в жменю,
Відрубяв ліси дрімучі по корінчику.
Кинув на місце на пристойнеє...
(Онежские былины, 2,

"Стал он из земли дубье рвать-крошить со всем с кореньем. Отец-мать тридцать лет поле разнимали, а он в три часа поле очистил ..." ("Став він із землі дуби рвати-кришити з усім корінням. Батько-мати тридцять років поле розчищали, а він за три години поле розчистив") (Былины Севера, 1, 1938, 501); "Затем ходил па пожни, где работали его родители. Одной рукой брал лесины, вырывал их с корнем и бросал в воду" ("Потім ходив на розчистки, де працювали його батьки. Однією рукою брав дерева, виривав їх з коренем і кидав у воду" (Архангельские былины..., I, 1904, 41).

Посвячення в парубки і прийом до парубочої громади відбувалися в урочистій обстановці. І проводили його, на відміну від давньоруських дружинників, запорожців і цехових ремісників, здебільшого самі парубки. В цьому полягає відмінність парубоцьких ініціацій від посвячувальних звичаїв усіх інших соціальних і станово-професійних груп. Вона, очевидно, відбиває досить пізню модифікацію ритуалу. Про те, що вказаний відступ від загального правила не був абсолютним, свідчать наступні факти. Старші, одружені чоловіки в ряді випадків також входили до складу ініціюючих і навіть грали при цьому головну роль. Зокрема, в багатьох місцевостях України існувало правило, що парубоцькі громади очолювали одружені чоловіки, які обиралися отаманами цих об'єднань. Так було, наприклад, в селах Петроострові, Костянтинівні, Губівці Херсонської губернії (Ястребов, 1896, 17), в Ясногірці і Глібівці па Київському Поліссі (ІМФЕ, Ф. 1-2 дод. Од. зб. 291. Арк. 3 зв.), у м. Старому Самборі в Галичині, де ще в 30-х роках XX століття існувала парубоцька громада, аналогічна до сільської (Dobrjariski,

1934/1935, 127). В містечку Олішевці па Чернігівщині отаманом парубоцької громади, як правило, обирався "одружений чоловік, літній і заможний, трапляється й дід" (Ефименко, 1905, 262). І взагалі, як зазначає український етнограф початку XX століття В. Камінський, старші чоловіки села "беруть участь у справах господарчих та фінансових парубоцької громади, дають указівки ... " (Камінський, 1928, 12).

Коли наставав день посвячення, кандидат, святково одягнений, приходив па зібрання громади, кланявся па всі чотири сторони (па Поділлі) або кожному членові і давав урочисту обіцянку: "Горілку пить, до дівчат ходить і всіх добрих парубочих звичаїв дотримуватись" (Воропай, І, 1991, 55). В ряді місцевостей, зокрема на Поділлі, юнак проходив обряд "коронування па парубка". Його садовили на покритий кожухом стілець чи подушку, давали в руки хлібину і пляшку, і тричі піднімали високо вгору. При цьому парубки співали на його честь величальну пісню:

Посіяли дівки льон,
Що за диво, дівки, льон!
Посіяли, спололи
Що за диво, дівки, льон!
А споловши вирвали,
Що за диво, дівки, льон!
В Дунай-річку кидали,
Що за диво, дідки, льон!
Дунай-річка невеличка
Перевозець неболшой
Що за диво неболшой!
Ішли дівки дорогою,
Що за днію дорогою!
Дорогою біжить конь,
Що за диво біжить конь!
На конпку удалейь,
Що за днію удалеиь!

Що за диво удалеиь,
Наш Інан (чи інше ім'я - В. Б.)
молодець!
(Боржковский, 1887, 768).

А в деяких місцевостях Поділля (Ольгопільський, Балтський повіти) хлопця дійсно садили на коня, в більшості білого, і він, як вказують джерела, "проїздить, басує конем, а його вітають оплесками й піснями" (Камінський, 1929, 12). Тут, як бачимо, кінь знову виступає не лише засобом випробування (чи вміє ініціант їздити верхи), але й ритуальним перевізником ініційованого. М. Грушевський бачив у цьому обряді запозичення з давньоруського боярсько-княжого ритуального посадженая на коня (Грушевський, б. р., 3). Але справа тут не в запозиченні, а в ритуально-міфологічній функції коня, як посередника між трьома світами (богів - людей - мертвих). І не випадково селянські молодіжні ініціації у Франції, Швеції, Естонії теж включали обрядову поїздку па коні, а кінь у подільських парубків мав бути білої масті. Адже саме білий кінь був атрибутом Перуна-змієборця у давиьослов'япській міфології (Иванов, Топоров, 1974, 82). Думається, що раніше ініціанти-хлопці в Україні в усіх випадках здійснювали ритуальний переїзд на справжньому копі, і лише в пізній період з'явилися його символічні замінники.

У вищенаведеній пісні ми бачимо і подолання за допомогою коня межі між світами, якою виступає "Дунай-річка". Річ в тому, що в традиційних уявленнях східних слов'ян ріка є межею, котра розділяє світ живих людей і світ мертвих, життя і смерть. Ритуальною межею ріка, якою у фольклорі часто є саме Дунай, виступає в такому обряді переходу, як весільний. Там "ріка виявилася межею, що ділить до і післявесільні форми існування, пов'язані з ідеєю обов'язкового проходження фази тимчасової смерті і можливого подальшого відродження, тобто з центральним смисловим моментом обряду ініціації (Еремина, 1991, 156). Лексема ж "Дунай" у словянських мовах є загальним словом, що познач далеку, незнайому ріку, глибокі води, море і т. п. (Иванов, Топоров, 1991к, 198). До речі, деяких селах в Україні зберігся до рубежа XIX-XX століть звичай переправлятися парубку-ініціанту через ріку на неосідланому копі, демонструючи при цьому свою спритність вершника. Льон згадується в пісні

також, очевидно, не випадково, оскільки він в ритуально-міфологічному контексті пов'язаний з мотивом пряжі і прядіння, з образом жінки-дівчини, а значить з ідеєю вмирання і воскресіння (природи, відповідного божества) і важливим символом постійного репродуктивного процесу в природі і в житті (Топоров 19926, 344). В такій якості, зокрема, льон виступає в давпьослов'япських жіночих ініціація (Becker, 1990, 84, 85-86).

У поляків нового парубка дійсно коронували високим вінком чи короною з квіті (Gloger, II, 1903, 171). Можливо, такі дії побутували і в Україні, чому підтвердженими може служити назва обряду.

В кінці церемонії посвячення ініціант ставив парубкам могорич. В селах Александрійського повіту Херсонської губернії пригощання відбувалося в святковий день біля шинку Розмір могорича коливався в залежності від чисельності громади, майнового етапу батьків нового парубка і його особистих якостей. Зокрема, випивали від півкварти до відра горілки, па закуску йшли бублики і риба. Інколи повий член громади наймав і музик (Ястребов,1896. 114). На Поділлі ініціант ставив могорич в корчмі, куди його урочисто з піснями приводили парубки, перев'язавши навхрест мотузками з трави (Боржковский, 1887, 769), що, очевидно, відповідає перев'язанню поясом. Інколи посвячуваний давав подарунки членам парубоцької громади. Так, в м. Старий Самбір в Галичині юнак при посвяченні в члени парубоцького братства, аналогічного парубоцькій громаді, дарував парубкам обрядове печиво. "Провізор", який очолював об'єднання, одержував 12 калачів, його замісник - "старший товариш" - 10, замісник старшого товариша - 8, "секретар" - 6, інші члени правління - по 4, а всі прості члени громади - по 2 калачі або бублики (Dobrjariski, 1934/1935, 127-128).

Парубоцька ініціація також передбачала вихід за межу "освоєного" простору. Ми бачили, що випробування хлопця як косаря відбувалося в полі. Посвячення в нарубки звичайно проводили в місці, виділеному з "освоєного" соціального простору села - па березі річки, па толоці, де пасли худобу, па вигоні за селом, па перехресті доріг і т.п. (Милорадович, 1897. 59; Костащук, 1929, 23). Це місце в народі традиційно пов'язувалося з несоціальпим світом: "В деяких селах ще й тепер вірять, що це місце нечисте, що па такім місці не годиться поселятись, бо в

хаті, побудованій па данцищу (місці, де танцюють "данець", тобто танець - В. Б.), хоч і па давньому, бувають слабості, вмиратимуть діти, не ведеться худоба" (Костащук, 1929, 24). Аналогічні звичаї відзначені і в інших європейських народів. А у німців при цьому навіть здійснювалась символічна подорож в далекий міфічний світ. Хлопця тут "залякували тим, що йому доведеться ходити по темному лісі". І він "справді вірив у далекі подорожі по лісистих країнах, у вогненних драконів на небі, довгохвості планети, або що він ніби чув, як його кликав дикий ловець" (Савченко, 1926, 89). В ряді випадків обряд проводився біля корчми або шинку, а обрядове пригощання відбувалося в самій корчмі. А корчма, як місце сільських зборів своїми витоками сягає прадавніх чоловічих будинків, які в архаїчну епоху виконували роль своєрідних клубів (Грушевський, 1921; Савченко, 1926, 86-87).

Як уже відзначалося, однією з важливих функцій ініціації є виховна, її реалізацію в сфері професійної підготовки ми вже розглядали. Крім цього, виховна функція парубоцької ініціації реалізувалась у сфері взаємовідносин статей, що взагалі характерно для ініціацій-них ритуалів (Васильков, 1974, 143). Тому в тих місцевостях, де приймали в парубки па танцях, існувало своєрідне обрядове прилучення нового парубка до спілкування з дівчатами. Наприклад, па Покутті новачку громада "виділяла" в перший день дівчину, з якою він танцював (Костащук, 1929, 23). Такий же звичай відзначений у словаків і німців (Хорватова, 1989, 163, 164; Савченко, 1926, 89). Причому дівчина не мала права відмовити, навіть якщо хлопець їй не подобався.

В західних регіонах України, зокрема па Львівщині в Галичині, зафіксований особливий варіант селянських ініціаційних обрядів, у якому професійний іспит відігравав головну роль. Тут ініціації пов'язувалися не з парубоцькими громадами, а з косарськими об'єднаннями. А ініціюючими виступали не старші нарубки, як у парубоцьких громадах, а дорослі чоловіки-косарі, повноправні члени косарської і сільської громад, У вказаній місцевості селянський ініціаційний обряд звався фрицюваниям, а фрицем називався юнак, котрий його проходив. Термін фриць походив від польського frус - новачок, що, в свою чергу, є запозиченням з німецької. Дослідники припускають, що, можливо, польське frус виводиться зі

старогермапського Frikke - "вовк" (Tokarska, Wasilewski, Zmyslowska, 1982, 100; про називання ініціантів "вовками" див. у розділі, присвяченому ініціяціям давніх слов'ян). Ритуал фрицювання вже не пов'язувався прямо, як парубоцькі ініціації, з настанням парубоцького віку, що, як ми знаємо, в свою чергу, великою мірою залежало від настання фізичної зрілості, а значить є пережитком вікових ініціацій архаїчної епохи. Обряд фрицювання більш безпосередньо пов'язаний з професійною підготовкою селян. Відомий цей ініціаційний ритуал також у поляків. Склався він в епоху середньовіччя па землях, що належали Польщі, серед феодально залежних селян, до обов'язків яких належало косити поміщицькі луки. Для цього селяни утворювали особливі косарські громади (Хорватова, 1989, 170; Bruckner, 1980, 276).

Починалася ініціація тим, що хлопець поступав в учнівство косарської справи, як це мало місце у цехових ремісників. Під керівництвом досвідченого члена косарської громади хлопець деякий час вчився косити. Коли, років у 16-18, навчання закінчувалося, йому влаштовували особливий іспит, який відбувався у полі під час косовиці. Проведення випробування у полі переслідувало не тільки практичну мету (там можна було косити по-справжньому), а й символічну - виділення в "невпорядковапий", "неосвоєний" простір. Отаман косарської громади ставив ініціанта між двома кращими косарями, які задавали дуже швидкий темп. Хлопець звичайно не витримував, косар позаду весь час "наступав йому па п’яти", а переднього він не міг догнати. Але все ж він мусив косити весь день, не дивлячись па крайню втому і довести, що здатен бути косарем (ІМФЕ, Ф. 29-3. Од. зб. 329. Арк. 13-14). Таке випробування було вельми важким і витримували його лише дійсно спритні, фізично розвинуті й навчені косарській справі юнаки. В деяких місцевостях фриця ставили на чолі косарів, і він повинен був не допустити, щоб його випередили. "Коли давав себе випередити, то вважали його за поганенького косаря, що зрештою не раз траплялося, - писав В. Гнатюк, - коли ж не дався випередити, вважали за доброго косаря, і міг бути певним, що всюди будуть його брати до роботи" (Hnatiuk, 1897, 71). З наближенням полудня косарі "обкошували" фриця - замикали навколо нього коло, виділяючи просторовий локус, де знаходився ініціант. Коли це вдавалося зробити, косарі кидали коси і бігли до

фриця. Валили його па землю, і кожен намагався вдарити кушкою - дерев'яним пеналом для точильного бруска. Кушка залишала на тілі фриця круглі відбитки, звані "печатями". Далі, пообідавши, косили до вечора (Hnatiuk, 1897, 71).

Коли хлопець з честю витримував випробування, увечері, тут же в полі, оголошували: То! Го! Го! Знаходиться косар межи косарями. Вміє добре косити, косу загострити. Го! Го! Го!" (ІМФЕ, Ф. 29-3. Од. зб. 329. Арк. 13-14). Після цього наставала фаза урочистого посвячення його в косарі. У хлопця збивали косу з кісся, замісь неї настромлювали жмут сіна і, дзенькаючи косами, вели до села. Бувало, що юнака садовили па "тачку" і урочисто везли до корчми. В поляків, у яких посвячуваного в косарі звали не тільки "фрицьом", а й "вовком", ініціанта з поля вели на мотузці, сплетеній із збіжжя, тримаючися за її кінець (Kolberg, 1964, 118), що символізувало його подорож в потойбічний світ. При цьому його коронували так званою "короною" - сплетеним з соломи й польових квітів головним убором у формі шпичастого шолому. Старший косар вилазив па дах корчми, кричав "Го! Го! Го!" і втикав у нього палицю. Далі ініційований пригощав усіх косарів горілкою, купував для них тютюн. Коли пригощання закінчувалося, один або два чоловіки, а іноді й старший косар, вилазили на дах корчми і урочисто оголошували всьому селу: "Чесна громадо! Всі слухайте і запам'ятайте си добре, що такий-то вже не фриць, не смаркач, по віднині стає сі правдивий косар" (ІМФЕ, Ф. 29-3. Од. зб. 329. Арк. 14). Підкреслювалося, що "можна йому тютюн курити, горілку пити та дівчину любити", а також, що "вільно йому женитися" (ІМФЕ, Ф. 29-3. Од. зб. 329. Арк. 6, 17). Після цього косарі співали новоспеченому косареві "многолітствіє" і цілувалися з ним. Потім співали косарських пісень. При цьому були присутні всі жителі села. Але жінки й діти-лише стояли навколо корчми і здалеку спостерігали за здійснюваними діями.

Обряди посвячення в косарі в Україні на момент їх фіксації (рубіж XIX — XX століть) не включали особливих фізичних знущань над ініціантом, якщо не рахувати биття кушками. Але описані раніше, на початку XIX століття, такі ритуали в поляків включали і фізичні знущання. Зокрема, тоді фриця били, ставили підніжки, кололи шпильками і колючками будяка, жалили кропивою, смикали за волосся, влаштовували блазеньську стрижку і гоління, під час яких йому

вимащували сажею чи вуглем обличчя і обдирали дерев'яною бритвою чи бруском для гостріння коси (Хорватова, 1989, 172; Савченко, 1926; 89; Gloger, II, 1903, 171; Bruckner, 1980, 276). Цей обряд включав у минулому й спеціальні шмагання посвячуваного, а також іспитування його у знанні сільськогосподарської техніки й знарядь та їх застосування. Зокрема, старший косар малював у корчмі па столі крейдою плуг, борону, вила, рало та інші знаряддя і їх складові частини й запитував у інціанта, як вони називаються й для чого служать. При цьому інші косарі всіляко намагалися заплутати опитуваного (Kolberg, 1964, 119-120). Закінчувався ритуал одяганням посвячуваним повоі сорочки. Проводили поляки і особливе "хрещення" ініціанта, яке творили "суддя" й "ксьондз", які сиділи під особливим балдахіном, утвореним з застромлених у землю і накритих сіном кіс (Tokarska, Wasilewski, Zmystowska, 1982, 95). Очевидно, подібні ритуальні знущання, перевірки професійних знань, переодягання й "хрещення" були властиві раніше й українським обрядам фриціованпя.

В с. Погрібках Новгород-Сіверського повіту па Чернігівщині наприкінці XIX століття зафіксований обряд прийому хлопців у "конюхи" - співтовариство "молоді чоловічої статі різного віку, що пасе коней". Ритуал здійснювався таким чином: "Новоприбулого хлопчика обводив навколо багаття дорослий парубок, що користувався особливою повагою серед конюхів, ...причому вся компанія бере участь у процесій з палаючими головешками в руках" (Ястребов, 1896, 115).

Пройшовши обряд посвячення, хлопець перетворювався на нарубка, повноправного члена молодіжної громади, одержуючи відповідні нрава. Він відпускай вуса, міг нити горілку і налити тютюн, відвідувати зібрання молоді і залицятися до дівчат. Тепер хлопець одягав костюм повноправного дорослого парубка. Український етнограф кінця XIX століття В. Ястребов дає детальний опис парубоцького вбрання у різних регіонах України. На південній Київщині в кінці XIX століття це була "нова чорна свита під стан зшита, свита-кирея з відлогою, у вигляді бурки, зелений пояс, добрі чоботи; н Херсонщині - піджак, інколи сукняний, а найчастіше шерстяний чи черкасиновий, твінчик - ніби коротке тепле пальто, кольорова сорочка, штани на випуск; в деяких селах замість піджака вживається "пальто", костюм дещо довший, вишитий різноколірними шагреневими

ремінцями; в деяких місцях Херсонської губ. вважаються необхідними для парубка висока шапка, червоний пояс і стрічка, того ж кольору для сорочки; це - розпізнавальна відзнака і виняткова приналежність нарубка, так що коли помітять ці речі парубоцького вбрання на підлітку, то без довгих розмов здирають з нього" (Ястребов, 1896, 113). У Васильківському повіті Київської губернії парубки одягали жупан і пояс. На сході України, в Придонні нарубок одягав високу цегейкову шапку, вишиту сорочку з червоною застібкою і "чемерку", котра вважалася обов'язковим елементом парубоцького костюму. Без неї нарубок не міг з'являтися ні на сільському сході, ні на зібраннях молоді, ні в церкві, ні навіть на вулиці у святковий день (Ястребов, 1896, 113). В Галичині на Покутті обов'язковою приналежністю парубоцького вбрання був капелюх, прикрашений штучними квітами і сорочка з яскравою вишивкою (Костащук, 1929, 22). За спогадами старих людей, чутими інформаторами ще на початку XX століття, у віддаленому минулому, лише ставши парубком, хлопець одягав штани (Запис автора 1993 р., с. Ждани Полтавської обл..). Цей звичай схожий із звичаєм "онанталонювания", що побутував раніше і в країнах Західної Європи (Вебер-Келлерман, 1988, 54). Одягання нового одягу і зміна зовнішнього вигляду взагалі (вуса, зачіска і т. п.), у відповідності з символікою ініціації, сприймалися як нове народження посвячуваних. Вони "вмирали" як хлопчики і "народжувалися" як дорослі нарубки. Таке осмислення даної обрядової дії, в тій чи іншій мірі, було характерним і для періоду кінця XIX - початку XX століття, не кажучи вже про більш ранні часи. У цьому зв'язку згадаймо аналогічні дії (переодягнення, зміна зачіски і т. н.) в ході інших обрядів життєвого циклу. Не випадково такі ж звичаї існували і в молодіжних громадах інших європейських народів (Савченко, 1926, 88). З символічним переродженням юнака було пов'язане і биття ініціантів, різні форми якого широко практикувались. Зокрема, слід згадати биття джгутами з трави, аналоги до якого відзначені у німців. Воно повинно було, за принципом контагіозної магії, стимулювати життєву здатність людини до ритуального відродження (Worrerbuch der deutschen Volkskunde, 1974, 327).

В минулому, можна думати, що український ініціант-парубок проходив і обряд перейменування (визначення йому прізвиська чи прізвища), яке теж символізувало

нове народження в новому статусі. Це припущення базується па факті побутування таких ритуалів у парубоцьких об'єднаннях поляків, словаків, німців, у яких ініціанта "хрестили" з участю "ксьондза", як і в цехових ремісників (Хорватова, 1989, 163, Савченко, 1926, 89; Worterbuch der deutschen Volkskunde, 1974, 119). Підтвердженням може служити і побутування ритуального перейменування в давньоруських дружинників, запорозьких козаків, цехових ремісників. На це ж вказує і звичай давати вуличні клички новим членам молодіжної громади, що побутував серед українських парубків.

Ставши парубком, хлопець, у відповідності з його новим статусом, одержував і нові права в сім'ї та в сільській громаді. Він ставав першим порадником батька, який тепер мусив рахуватися з думкою сипа; одержував право па вільний вибір нареченої; працював на стороні за своїм вибором, а зароблені гроші витрачав па власний розсуд. Український етнограф кіпця XIX століття В. Боржковський відзначав: "Взагалі, в сім'ї дорослий неодружений син є найближчим порадником і помічником батька. При повному повнолітті він може бувати на сходках і користуватися правом голосу, заступаючи батька, або ж будучи самостійним представником осиротілої сім'ї і господарства. У випадку якоїсь провини, "нарубок" карається за присудом сходу, а не віддається, як "хлопець", па виправлення батькові" (Боржковский, 1887, 771). Інший дослідник звертав увагу па те, що парубок "і сам засвоював високе поняття про особисту гідність, йому вже пе можна сказати: дурень, - тоді як до того часу можна було його й за вуха насмикати ... Молодші хлопці і дівчата кажуть йому ви і при зустрічах перші кланяються" (Ястребов, 1896, 115).

Пройшовши парубоцьку ініціацію і ставши членом парубоцької громади, хлопець все ж ще не перетворювався па повноправного члена громади сільської. Попереду був більш чи менш тривалий період парубоцтва, для якого теж характерна дуже велика схожість з лімінальною фазою ініціації, що проявлялося в правах, нормах поведінки, статусі парубків у складі українського сільського суспільства. І, можливо, про парубоцтво слід говорити, як про один з етапів молодіжної сільської ініціації. Відзначу, що проходження ініціації в два етапи є якоюсь мірою закономірним для українців, та й для інших індоєвропейських народів. Ми вже

бачили, що два етапи мали ініціації давньоруських дружинників, запорозьких козаків і цехових ремісників в Україні. У два етапи проходили ініціації європейських лицарів, міських ремісників та селян. Двоетапні ініціації відзначені дослідниками у давніх скіфів і сарматів, а пізніше - у їх нащадків осетинів. Так, до найважливіших елементів традиційної осетинської ініціації належав інститут бали - етан військових походів. Чоловік вважався повністю зрілим лише після того, як після посвячення в молоді воїни здійснював послідовно три передбачених звичаєм балци - річний, трирічний і семирічний (Иванчик, 1988, 43-44). У багатьох первісних народів ініціації також проходили в кілька етанів. Це, зокрема, було характерним для різних ранньоземлеробських суспільств (История первобытного общества, 1986, 392; Путилов, 1980, 340). І взагалі, дослідники відзначають, що й для вікових ініціацій первісності, як правило, були характерні багатоступеневість і довготривалість (Тендрякова, 1992, 31).

Особливе становище і особливий статус парубоцьких громад у складі традиційного українського сільського суспільства були помічені дослідниками кіпця XIX - початку XX століття. На це вказував В. Боржковський, що назвав парубоцтво "особливою групою у складі сільського суспільства" (Боржковский, 1887), а В. Каміпський писав, що парубоцькі об'єднання "до певної міри становили відокремлені верстви в сільській громаді" (Камінський, 1928, 15). Це ж було характерно і для парубоцьких громад сусідніх з українцями західнослов'янських народів - словаків, чехів, лужичан (Хорватова, 1989).

Парубкам, членам молодіжних громад, була властива "антиповедінка", яка зводилася до дій, протилежних загальноприйнятим і заборонених для інших членів суспільства. У цьому проявлялася своєрідна порубіжність членів парубоцьких громад, їх символічна виділеність з суспільства, характерна для лімінальної фази ініціації. Дослідники однозначно пов'язують походження парубоцьких громад європейських народів, і в тому числі українців, історичного часу з прадавніми молодіжними чоловічими союзами (Зибер, 1899, 325, 237; Грушевський, 1921, 316; Савченко, 1926; Семенов, 1974, 185; Календарные обычаи и обряды, 1983, 191). Відомий сучасний російський етнограф і спеціаліст з первісної історії й етнографії Ю. Семенов називає "об'єднання чоловічої молоді, що побутували подекуди ще в

XIX в. у росіян і українців, пережитками чоловічих союзів" архаїчної епохи (Семенов, 1974, 185). Звідси й "антиповедінка" парубків, яка походить від ліміпальпого стану та "розбійницької" поведінки членів прадавніх ініціаційних союзів. Разом з тим, слід зазначити, що парубоцька "аптиповедінка" входить до широкого кола так званої карнавальної чи сміхової культури, прояви якої дуже різноманітні (Див., напр.: Бахтин, 1963; Лихачев, Панченко, Понырко, 1984).

Типовим прикладом "антиповедінки" парубків є так звані парубоцькі "розваги". Вони, з одного боку, були очевидними порушеннями загальноприйнятих норм, а з другого - легалізувалися сільською громадською думкою. Такі "бешкети" дозволятися лише парубкам, чим підкреслювався їх особливий статус. "Хто скільки-небудь уважно спостерігав сільське життя, - писав Т. Рильський, батько відомого українського поета і дослідник народного побуту, - той не міг не звернути увагу па деякі специфічні прояви парубоцького звичаю, прибраного в грубі форми, пов'язані з порушенням суспільного благочестя" (Рильський, 1993, 109).

До парубоцьких "розваг" слід віднести, наприклад, пересновування вулиць мотузками, перегороджування їх боронами догори зубцями, викраденими з домогосподарств цілого села (Дикарев, 1918, 201; Запис автора 1990 р., с. Ждани Полтавської обл.). Інколи парубки інсценізували в чиємусь дворі нічне "молотіння", що гуркіт стояв па все село; або витягали па хату комусь із хазяїв, котрий їм чимось не подобався, воза*(*Щоб витягти воза на дах, його попередньо розбирали, а витягши, складали знову), та ще й з бороною або іншими знаряддями, і запрягали в нього, там же па хаті, лоша (Записи автора 1990 і 1993 рр., сс. Кошів та Новошепеличі Київської обл. і с. Ждали Полтавської обл.). З дворів, де жили дівчата, парубки забирали ворота і влаштовували з них па вулиці загорожу, куди заганяли чиюсь худобу, клали солому і т. п. (Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии, 1898, 214). Хазяям, які їм не подобалися, або не пускали дівчат па вулицю, парубки могли спустошити город, розібрати паркан, клуню, розкрити хату, прилаштувати до вікна віючі особливу тріскалку, що не давала спати. Такому господареві підвішували щось над входом до хати, наприклад на дошці складали гарбузи, стукали у вікно і, коли він виходив, обвалювали йому на голову (Запис автора 1993 р., с. Новошепеличі Київської обл.). Бувало, нарубки

переодягалися "чортами" чи іншою "нечистою силою" і лякали людей (Дикарев, 1918, 237). Звичайними були крадіжки. Крали дрючки з парканів на дрова для вечорниць, а також солому для спільної ночівлі. А ще викрадали в хазяїв мед, сало, фрукти й овочі, курей, гусей і навіть свиней, баранів чи овець для вечорничних складок, а то й просто для спільної вечері. При цьому хлопці частенько залазили до чужих комор, а спустошуючи баштан, могли налякати й побити сторожа (Рильський, 1993, 109). Під час вечорниць і досвітків хлопці лякали дівчат, приставляючи до вікон вечорничної хати опудала. Якщо дівчата з якоїсь причини не пускали їх до хати, могли зламати лісу, вибити вікно, а увірвавшись до хати - розбити лампу (Милорадович, 1897, 99). На Слобожанщині "стіни тих хат, в яких збиралися вечорниці, - відзначали інформатори в кінці XIX століття, - майже кожну піч парубки вимащували дьогтем (символ потойбічного світу - В. Б.) і розколупували ... вилами і кілками" (Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии, 1898, 214). Відшкодування збитків хазяям за це покладалось, як правило, па дівчат. В деяких місцевостях парубки знімали ворота у залицяльника котроїсь з дівчат і закидали па дах її хати або на повітку чи хлів. Могли взагалі обміняти ворота в дворах дівчини і хлопця, або соломою з покрівель їх хат пересипати дорогу від двору до двору. Взимку такі доріжки насипали з попелу чи сажі. У селах житомирського Полісся ще й сьогодні побутує повір'я, що коли цього не зробити, то дівчина не вийде заміж (Запис автора, 1993 р., с. Мохначка Житомирської обл.). Кажучи про оцінку селянами таких парубоцьких бешкетів, Т. Рильський відзначав, що "починаючись осудами, вони майже завжди закінчуються споминами про яку-небудь здобич па баштані, у фруктовому саду і т. ін.", оскільки й статечні чоловіки-хазяї колись теж були парубками і творили подібне (Рильський, 1993, 110). Всі парубоцькі "розваги" творилися, як правило, вночі, що теж є невипадковим. Адже ніч в народній свідомості традиційно мала значення часу в тій чи іншій мірі несоціального, "бісівського".

Яскраво проявилася парубоцька "антиповедінка" під час Новорічних свят. У народі вважалося, що в цей період "нечиста сила" одержує вільний доступ до світу людей і без перешкод вторгається в їхнє життя. Тому і парубки-ініціанти, пов'язані в силу свого особливого становища з несоціальним, "бісівським" світом, брали

найактивнішу участь у "бісівських" розвагах. Зокрема, вони організовували походи ряджених, одягаючи маски "ведмедя", "коня", "кози", "журавля", "чорта" та іп. Одягали нарубки й антропоморфні маски "дідів" і "бабів", "циган", "солдатів", "Маланки" та іп. В. Милорадович в кіпці XIX століття зазначав, що молодь на новорічні свята "танцює, гадає, переодягається дідами, солдатами, взагалі "гарює" (бешкетує). Тут же влаштовується і звідси відправляється святковий фарс, що зображає залицяння старого джиґуна в масці (машкара або мачкара) до молодиці чи дівчини (Меланки)" (Милорадович, 1897, 61). Етнографи вже звертали увагу на зв'язок такого ритуального карнавального маскування в європейських народів з архаїчними спілками чоловічої молоді й обрядами ініціацій (Календарные обычаи и обряды, 1983, 191). В основі народного карнавалу лежить стихія інверсії - перевертання. Румунський етнограф М. Поп відзначає, що новорічне рядження, як і давньоримські сатурналії, є протилежністю до нормального порядку. "Те, що здійснювалося під час рядження (Maskenspielen), є безладдя, анархія і заколот" (Pop, 1984, 36). А всяка поведінка навпаки, "навиворіт" сприймалася в народі як характерна для потойбічного світу, світу "нечистої сили" (Успенский, 1985; Tokarska, Wasilewski, Zmystowska, 1982, 81). Новорічна "антиповедіика" парубків - це і сам факт "бісівського" маскування, і проведення певних ритуальних дій, для яких характерна інвертованість, яка порушує діючі в звичний час норми поведінки. Наприклад, Маланка зображає господиню, котра робить усе навпаки - б'є посуд, розливає воду; "Стара" чіпляється з любощами до статечних чоловіків; "Чорт" потрапивши до хати, перекидає відра, краде продукти; "Піп" дає цілувати замість ікони пічну заслінку, пов'язану в народних уявленнях з потойбічним світом; "Цигани" б'ють нагаями всіх зустрічних і т. д. (Курочкін, 1978, 71-99; Курочкін, 19906, 61-63; Курочкін, 1992а, 27-32). Взагалі, слід сказати, що багато масок на кінець XIX - початок XX століття в народній свідомості, тією чи іншою мірою, асоціювалися з чортом і його діяльністю. Адже, за народними віруваннями, чорт може перетворюватися на різні живі істоти і в такому вигляді з'являтися людям. Відомий український письменник і етнограф І. Нечуй-Левицький писав: "Чорт часом показується людям паничем, німцем, ляшком у куценькому фраці, з-під котрого теліпається невеликий хвіст; у німецькому брилі, з-під котрого стирчать

ріжки, чорт переїдається звіром, птицею, собакою, цапом, півнем, бараном, часом помершими людьми, навіть священиком ... (Нечуй-Левицький, 1992, 56). А весела і бешкетлива поведінка чортів, з танцями, музикою, жартами і т. п., характерна для них за народними віруваннями, - це достоту поведінка ряджених, які фактично їх імітують. Згадаймо в цьому зв'язку, що церковні автори епохи середньовіччя називали народні карнавальні обряди "богомерзкими игралищами", а маски -"лярвами, или страшилами, па діаволскій образ пристроенными" (Синопсис, 1987, 175; Див. також: Вишенский, 1956, 43, 46; Зіновіїв, 1971, 102-103, 150). Все вищесказане підтверджує висловлену дослідниками думку, що колядники під час новорічних свят взагалі сприймалися як вихідці з іншого світу (Лось, 1993, 35). Це узгоджується з даними етнографії, які стосуються первісних народів, у яких маски дійсно сприймалися живими втіленнями духів, божеств, предків, що з'являлися під час святково-обрядових дій з міфічного світу (Иорданский, 1982, 156-172; Путилов, 1980, 105-117). І не випадково парубки, які одягали маски під час ряджения, повинні були після ритуального дійства стрибати через вогонь, а також скупатися на Водохреща в ополонці, щоб очиститися вогнем і освяченою водою від бісівської скверни. Відомо також, що маски після закінчення народного карнавалу спалювались (Курочкін, 1992а, 30).

Слід зазначити, що своєрідні вистави карнавального характеру здійснювалися парубками не тільки па новорічні свята, але і в інші дні під час зібрань молоді на вигоні чи толоці. Недарма це місце вважалося "нечистим". В. Ястребов так описує ці жартівливі молодіжні вистави: " ... удають - той жида, а той дурня, той собаку, а той кішку чи жабу, та заведуть вовтузиння дві кішки з собакою, а то, дивишся, хто і козою перекинеться ... " (Ястребов, 1896, 119).

Продовжувалися під час новорічних свят і парубоцькі "розваги". Так, в районі Тетерева на Житомирщині ще в 50-60-х роках нашого століття в передповорічну піч парубки знімали ворота у дворах дівчат і заносили їх до дворів хлопців, які до них залицялися. А ще закривали димарі в хатах, розбирали паркани (Запис автора 1993 р.). В ході колядування, коли парубки в колядках проказували різні побажання господарям і членах їх сімей, вони могли побажати людині, па яку були сердиті, всіляких поганих подій в новому році. Наприклад, хлопець, сердитий па дівчину,

бажав їй у м. Старому Самборі: "Аби ти за рік дітки заграли", тобто, щоб у тебе, незаміжньої, за рік народились діти (Dobrjariski, 1934/1935, 133). Таке побажання під час новорічних свят було дуже серйозним, оскільки, за народними віруваннями, всі побажання, зроблені в цей період, мали здійснитися (Pop, 1984, 34).

В дні інших свят ритуал також передбачав ті чи інші прояви "антиповедінки". Зокрема, па Купала парубки крали солому і дрова для купальських вогнів. На Ковельщині, Львівщині, Київському Поліссі ще недавно хлопці викрадали колеса, які запалювали й пускали з гір, а також насаджували на високі жердини. На Трійцю парубки вночі зривали в селі всі квіти, якими прикрашали "ігорний дуб" - довгу жердину з колесом вгорі {Максимович, 1877, 506). В деяких районах, наприклад, у селах Козелецького району па Чернігівщині ще в 50-х роках нинішнього століття квіти викрадали вночі перед храмовими святами па першу і другу Пречисту. Ними прикрашали так звану "виху" - зроблений з довгих жердин хрест із виготовленою з гарбуза антропоморфною личиною нагорі (Запис автора 1993 р., с. Булахів Чернігівської обл.). А відносно ночі перед святом Андрія дослідники відзначають, то хлопці тоді мають найбільші права, їм вибачають усі бешкети (Воропай, І, 1991, 31). В цю ніч, наприклад, па Поділлі у селах Вінницького району ще й зараз хлопці знімають ворота й хвіртки у дворах дівчат, розбирають паркани та in. (Запис автора 1993 р., с. Калинівка Вінницької обл.). На Черкащині досьогодпі побутує прислів'я: "Бережи па Калиту ворота, а на Купала колеса" (Климець, 1990, 30). Під час молодіжних гулянь в піч на Андрія, за словами самих селян, парубки бешкетували так, що "переверталося пекло" (Ястребов, 1896, 121). До речі, в цих іграх теж явно прослідковується ініціаційна символіка, що вказує па прилученість до потойбічного світу. Це - заборона сміятися для того, хто намагається вкусити калиту, мазання йому обличчя сажею і "їзда" на кочерзі.

Активну участь брала парубоцька молодь і в ритуальних іграх біля трупи покійного, що побутували в західних регіонах України (в Галичині, па Поділлі). Парубки влаштовували рядження під час таких ігор (Курочкін, 19926, 35', Adamcova, 1977, 240). Всі названі дії молоді традиційно зв'язувалися в народній свідомості з "бісівським" світом. Так, Д. Бантиш-Каменський, український історик початку XIX століття, вказував, що тих, хто гойдаючись па гойдалках, які

влаштовувалися парубками в Петрів день, "убивався до смерті, того хоронили там же, без церковних обрядів" (Бантыш-Каменский, 1993, 595, прим. 274). Це, звичайно, можна пояснити тим, що смерть була не "своєю", не природньою, але звертає на себе увагу осуд церковниками Петропавловських "колисок" і "шибениць" як таких і зв'язок їх з "празником диаволским", про що писав ще в XVI столітті Іван Вишенський (Вишенский, 1956, 44).

Аналогічні звичаї побутували і в західних слов'ян. Наприклад, у словаків і чехів члени парубоцьких громад організовували різдвяні й новорічні колядування, процесії на Масляну, великодні обливання водою, а на Трійцю обирали так званого троїцького короля (Хорватова, 1989, 165; Савченко, 1926, 88).

Будучи членами парубоцьких громад, юнаки, у відповідності з нормами ініціації, продовжували демонструвати свою силу, спритність і сміливість. Це робилося, зокрема, в ході розваг молоді і участі в обрядових діях. Адже неабиякої сили і спритності потребували згадуване витягування воза й лошати па хату, зняття й перенесення воріт, розбирання клуні і т.п. Цих же якостей вимагали і різні ігри, такі, наприклад, як перетягування мотузки, гра в сніжки або кулачні бої, під час яких билося інколи й "дручем" (Коломийченко, 1918, 128). Під час вечорниць хлопці влаштовували між собою змагання по підйому тягарів, або стільця за одну ніжку, грі па музичних інструментах, перекиданню через голову, танцях, питтю горілки тощо (Дикарев, 1900, 21).

Між різними парубоцькими громадами постійно виникали бійки, в яких билися часто "люшнями й дубинами" (Ястребов, 1896, 125). Тому при виборах отамана громади особливо було важливо, щоб він був "здатний на бійку, розбишакуватий" (Дикарев, 1913, 191). Хоча стосовно членів своєї громади цей же парубок мав бути "для усіх хлопців добрий і однаковий" (Гриша, 1899, 111). Широко побутували поєдинки між суперниками, що залицялися до однієї дівки. При цьому в хід пускалися не тільки кулаки, але бувало, що й уламки жердин з парканів (ІМФЕ, Ф. 1-5. Од. зб. 397. Арк. 4). Інколи такі двобої переростали в загальні бійки. Якщо вони виникали під час вечорниць, то хлопці били і ламали двері, вікна, лави, столи (Иванов, 1907, 208). В поєдинках дівчина, як правило, віддавала перевагу переможцеві: "За народними поглядами, хто здолає суперника, тому належить

ходити до дівчини" (ІМФЕ, Ф. 1-5. Од. зб. 397. Арк. 4). Відомі і своєрідні змагання хто більше вип'є горілки під час святкового застілля. Такі "поєдинки" влаштовувалися, наприклад, в Старому Самборі (Галичина) під час колядування па новорічні свята в домі дівчини, до якої залицялися суперники (Dobrjariski, 1934/1935, 133). Серед парубків побутував також звичай доводити свою сміливість, припосячи якусь річ віючі з лісу чи з цвинтаря (Чубинский, І, 1872, 91). Фізичних випробувань зазнавали парубки і в ході новорічного ряджепия. Зокрема, і в паші дні па Поділлі, в Галичині, на Буковині побутують особливі турніри ряджених. В них беруть участь як окремі борці, так і цілі команди. Звичайно в боротьбі беруть участь такі маски, як "Дід", "Ведмідь", "Цигани". Тому викопаная їх ролей доручається найсильнішим хлопцям (Курочкін, 1990, 103; Курочкін, 1992а, 30-31). Сучасний український етнограф В. Курочкін відзначає, що "новорічне маскування парубочої молоді у фольклорній культурі мало характер ініціально-посвячувальної церемонії" (Курочкін, 1990/1991, 63). Спритність і фізичну силу демонстрували парубки і під час інших святково-обрядових дій. Наприклад, на Великдень парубки "ставили оборіг". Для цього кілька хлопців, взявшись попід руки, з'єднувалися в коло, а інші, з'єднавшися в такий же спосіб, ставали їм на плечі. У Старому Самборі кожен ряд "оборога" складався з п'яти хлопців. Тут "оборіг" спочатку тричі здійснював обхід навколо церкви, а потім рухався до будинку священика і до двору голови парубоцького братства (Dobrjanski, 1934/1935, 134). На Поділлі "оборіг" називався "дзвіницю" чи "баштою". Мистецтво "строїти дзвіницею" полягало тут в тому, що па плечі п'ятьох найдужчих парубків ставали чотири, па них три, ще вище двоє і нарешті - один (Курочкін, 1994, 376).

Парубоцьке молодецтво, спритність і витривалість виявлялися й під час танців. Наприклад, один з дослідників парубоцьких громад на початку XX століття відзначав, що під час танців "може бути літня спека, може сьомий піт очі заливати, але парубок не повинен навіть показувати втоми" (Костащук, 1929, 24-25).

Під час перебування в складі громади між парубками, незалежно від їх майнового стану, встановлювалися відносини рівності. Як відзначав В. Ястребов, парубки особливо не любили тих, хто намагався виділятися і показати, що в чомусь кращий від інших (Ястребов, 1896, 116). Зарозумілих, пихатих хлопців висміювали, били і

навіть виключали з громади. Називали парубки звичайно один одного словами "брат", "братуха", "сват", "кум". В. Камінський теж відзначав, що для членів парубоцької громади характерна "обопільна пошана, сердечність, добра поведінка один до одного, взагалі суто товариські стосунки" (Камінський, 1928, 14). Товариські стосунки між нарубками - членами однієї громади, як ми бачили вище, порушувались конфліктами за дівчат. Проте їх, очевидно, не слід абсолютизувати, загальною тенденцією було саме встановлення відносин товариськості й дружби. Такі рівність і братерство характерні саме для лімінальної фази, коли, як відзначає В. Терпер, "між собою неофіти намагаються встановити відносини товариськості і рівноправності" (Тэрнер, 1983, 169).

Продовжувала реалізуватися під час перебування хлопців у складі парубоцької громади і виховна функція ініціацій. Під час свого парубоцтва вони готувалися стати господарями, головами нових сімей. У цей час парубки не тільки вчилося господарювати у своїх батьків, але й брали участь в різних роботах, які організовувалися парубоцькою громадою. Наприклад, у багатьох селах Херсонської губернії, а також па півдні Київщини під доглядом парубоцьких громад перебували криниці, особливо польові, що знаходилися на межах земель (Ястребов, 1896, 126). На Поділлі і в інших районах України парубки косили сіно толокою (Боржковский, 1887, 709). В Придонні до обов'язків парубків належало оберігати ночами посіви від випасу чужими кіньми і робити пічні обходи сіл. В Новгород-Сіверському повіті Чернігівської губернії вони пасли ночами коней, утворюючи особливе товариство (Ястребов, 1896, 126). Деякі парубоцькі громади, наприклад на Чернігівщині, гуртом наймали й обробляли ділянки землі (Ефименко, 1905, 269; Камінський, 1929, 13). А в деяких місцевостей хлопці на вечорницях плели шлеї або рукавиці, лагодили кінську упряж (Зяблюк, 1989, 76; Курочкін, 1994, 361). На Подільській Наддністрянщині вечорниці взагалі ототожнювались з толокою ("клакою"), основним змістом якої було виконання різного роду робіт, які завжди закінчувалися танцями, співами, а іноді й застіллям (Пономарьов, 1994, 170). У цьому зв'язку відзначу, що па парубоцькі громади у західних слов'ян також покладалося проведення різних громадських робіт в селах і містечках (Хорватова, 1989, 165, 167).

Серед виховних, дуже важливою була функція підготовки юнаків до шлюбу. Роль попередніх знайомств і вибору шлюбних партнерів якраз і виконували вечорниці, досвітки, вулиці, посиділки, які організовувалися парубоцькими і дівоцькими громадами. Як відзначав М. Сумцов, проведення молоддю спільного часу на цих зібраннях задовольняло "важливу потребу попереднього знайомства осіб, котрі бажають з'єднатися шлюбним союзом" (Сумцов, 1886, 18). Настанови з статевої поведінки молоді взагалі є однією з найважливіших функцій ініціацій (Васильков, 1974, 143). В цьому відношенні важливе місце відводилося спільній ночівлі парубків і дівчат під час вечорниць і досвіток. Спільна ночівля в XIX - па початку XX століття практикувалося на Лівобережжі - на Полтавщині, Чернігівщині, Слобожанщині (ІМФЕ, Ф. 1-7. Од. зб. 788. Арк. 105; Иванов, 1907, 185, 210; Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии, 1898, 206; Милорадович, 1897, 60; Московитянин, 1854, 74). В правобережній Україні спільна ночівля парубків і дівчат була поширена менше, на що вже звертали увагу дослідники (Борисенко, 1988, 17). Але все ж і тут в ряді районів цей звичай існував. Зокрема, він відзначений, на Поліссі - па Житомирщині, в тому числі в районі Овруча, Коростеня і в самому Житомирському повіті (Бельский, 1910, 7; ІМФЕ, Ф. 1-2 дод. Од. зб. 270. Арк. 8). Побутувала спільна ночівля молоді і па Київському Поліссі - в селах поблизу Чорнобиля, в нинішньому Димерському районі і в БородяІ-щі біля Києва (ІМФЕ, Ф. 1-2 дод. Од. зб. 270, Арк. 12; Од. зб. 291. Арк. 11; Ф. 1-7. Од. зб. 757. Арк. 25, 183). В зимовий період спали на підлозі у вечорничній хаті па вкраденій для цього парубками соломі. Лягали попарно: кожен хлопець з дівкою, до якої залицявся. Влітку почували кожна пара окремо - в хлівах, клунях, коморах, на горищах. А в деяких селах Слобожанщини хлопці приходили почувати до дівчини в хату (ІМФЕ, Ф. 1-6. Од. зб. 662. Арк. 49 зв.). Традиція вимагала, щоб при спільних ночівлях молодь дотримувалась цнотливості. Дівоцтво нареченої піддавалося перевірці, як відомо, під час весілля (обряд комори). У спільній ночівлі парубків і дівчат слід бачити пережиток вільного статевого спілкування молоді, що існувало в давнину. Але в деяких місцевостях Полісся, в східних районах України, па Кубані така спільна ночівля ще па рубежі XIX-XX століть була не пережитком, а дійсним проявом дошлюбної статевої свободи (Дикарев, 1900, 14, 23). А ряд згадок, що

дійшли до пас з епохи середньовіччя про "блуд" па вечорничних зібраннях, який засуджувався церквою, і заборони таких зібрань владою (Іларіон, 1991, 268, 359-360; Багалій, 1990, 172; Кістяківська, 1929, 22), дають підставу допустити, що раніше дошлюбна статева свобода побутувала ширше. Але в кожному випадку під час спільних ночівель хлопець вчився "умінню спати з дівчатами" (Дикарев, 1900, 21). У цьому зв'язку відзначу широке вживання па молодіжних зібраннях еротичної символіки. До неї належить згадуване кукурікання півнем при посвяченні в парубки, пришивання півнячої голови до одягу нового парубка. Сюди ж слід додати, що обов'язковою ритуальною стравою па вечорницях, у тому числі на початку сезону вечорниць і досвіток, була каша з півнем чи куркою (ІМФЕ, Ф. 1-2 дод. Од. зб. 270. Арк. 8; Дикарев, 1900, 13, 21). Річ в тому, що півень в народних віруваннях багатьох народів здавна має еротичну символіку, пов'язану з уявленнями про родючість (Топоров, 1992а, 310). В українському фольклорі півень теж виступає символом чоловічої сили. "Півником" називали геніталії хлопчика, "півнем" звали й молодцюватого охочого до жінок чоловіка. "Ми привели курку до півня", - співали приданки, несучи сніданок для молодої після першої шлюбної ночі (Бондаренко, 1993, 247). Еротичну символіку мали й жарти сороміцького, "вільного" характеру, котрими обмінювалися хлопці і дівчата (Ястребов, 1896, 119; Иванов, 1907, 188), а .також виливання розведеної водою сажі в штани парубкам.

Парубоцькі громади були також школою народної обрядовості й фольклору. Оскільки молодь грала головну роль у проведенні календарних обрядів, кожний повий член громади, беручи участь у новорічних, весняних, троїцьких та інших обрядах, освоював пісні та інші словесні ритуальні тексти, вчився танцювати. Перед кожним святом, у якому парубки брали участь, вони спеціально репетирували па вечорницях, навчали новоприйнятих членів громади (Беньковский, 1896, 4). На вечорницях взагалі молодь співала пісні, розповідала казки, легенди, небилиці, "побрехеньки" та ін. (Иванов, 1907, 188-189).

Ініціююча роль старших людей, в тій чи іншій мірі, проявлялася і під час молодіжних зібрань. Наприклад, молодь па вечорницях і досвітках знаходилася під певним контролем хазяїв хати, яку вона наймала для своїх зібрань. Звертає на себе увагу те, що парубки й дівчата шанобливо називали хазяїв дому вечорничними

(досвітчаними) батьком і матір'ю. Хазяйку величали також паніматкою (ІМФЕ, Ф. 1-5. Од. зб. 397; Зяблюк, 1989, 75).

Період парубоцтва, як другий етап ініціації, закінчувався в минулому, можливо, особливими обрядами посвячення в дорослі чоловіки. Ці ритуали реінкорпорували виділених в особливу групу юнаків, що певною мірою знаходилися поза сільським суспільством, назад до сільської громади, підкоряючи всім її правилам і нормам поведінки і, разом з тим, падаючи їм права дорослих повноправних чоловіків. Це припущення базується на факті побутування таких завершальних посвячувальних ритуалів в інших соціальних групах українського народу (див. вище), а також в структурі ініціацій у інших індоєвропейських народів, що проходили в два етапи. На XX століття такі завершальні ініціаційні ритуали в українському селі вже не збереглися, їх роль виконували весільні обряди. Весільна обрядовість є вторинною по відношенню до ініціаційної. Спочатку, в первісну епоху, не було власне шлюбної обрядовості, і лише з часом, з виникнення самого інституту шлюбу, приходить ЇЇ становлення й розвиток (История первобытного общества, 1986, 380-381). Тому в тих народів, у яких був розвинутий інститут ініціації, він до певного часу заступав шлюбний обряд (Еремина, 1991, 7). Пізніше, зі становленням весільної обрядовості, вона ввібрала в себе цілий ряд елементів ініціацій, а також, в ряді випадків, стала виконувати роль останніх (Див. про це на білоруському матеріалі: Никольский, 1956, 116-118 і наст.; Довнар-Запольский, 1893, 36-53). Хоча, можна припустити, що раніше в Україні паралельно з весільними існували й завершальні обряди селянської ініціації, що супроводжували прийняття парубка в члени сільської громади. На залишки таких ритуалів вказував свого часу В. Боржковський (Боржковский, 1887, 776).

5. Кобзарська присяга

Матеріали, що стосуються ініціаційних обрядів кобзарів та лірників* належать виключно до періоду кінця XIX - початку XX століття. Більш ранніх матеріалів ми, па жаль, поки що не маємо, та навряд чи вони й збереглися. Подальші дослідження, можливо, дадуть змогу виявити якісь джерела, що містять

непрямі дані, як це мало місце, скажімо, з ініціаціями давньоруських дружинників та запорожців. В усякому разі, якщо ці обряди існували і раніше від XIX століття (а це очевидно так), то якісь сліди їх повинні залишитися. Справа лише в тому, щоб знайти їх і зуміти вірно "прочитати". Пов'язувалися ініціаційні обряди кобзарів та інколи, за прикладом міських ремісників, - цехами. Ці корпорації були територіальними, об'єднуючи всіх мандрівних співців певної, досить великої, території, що в кінці XIX століття охоплювала по кілька повітів. лірників з існуванням в їх середовищі особливих об'єднань, що звалися гуртами,

(*Лірники, тобто співці, які грали па лірі, відомі па всій території України, як і Білорусі та сусідніх районів Росії; кобзарство ж існувало лише на Лівобережжі - на Полтавщині, Чернігівщині й Слобожанщині, а в минулому, судячи з усього, - і па території Війська Запорозького. Проте, питання чи були запорозькі кобзарі сліпими мандрівними співцями, залишається відкритим).

Лірники й кобзарі у побуті і способі життя мали багато спільного з простими жебраками. Кобзарсько-лірницькі об'єднання теж мали у своїй організації і структурі багато спільного з жебрацькими. В деяких місцевостях, наприклад в районі Чуднова на Житомирщині, жебраки і лірники навіть утворювали єдине об'єднання - "старечий цех" (Прус, 1928, 133). Відомі такі спільні старечі цехи і в інших регіонах України. По ярмарках лірники й жебраки також часто ходили разом (Див., напр. Луганський, 1993, 90-96). В народі лірників та кобзарів, як і жебраків, називали в більшості однаково: "старцями", "дідами". Це все, очевидно, свідчить про генетичну спорідненість жебрацтва і мандрівного лірництва й кобзарства. Разом з тим, становище кобзарів-лірників і жебраків було різним. Вважаючися одночасно старцями, лірники й кобзарі "займали вище, поважніше і навіть особливе місце в суспільній ієрархії села" (Нолл, 1993, 22). Лірники й кобзарі, будучи мандрівними носіями творів релігійно-моралізаторського змісту, виступали охоронцями традиційної моралі й давніх звичаїв в українському селі (Детальніше про це див.: Нолл, 1993; Хай, 1993, 39). В народі вони вважалися "людьми Божими". Недарма етнографи кіпця XIX - початку XX століття зазначали, що "лірників потрібно строго відрізняти від інших жебраків. У них більше солідності, статечності, ніж у інших жебраків..." (Боржковский, 1889, 654). Про більш високе

суспільне становище кобзарів-лірників порівняно з жебраками, причому в очах їх самих, свідчить той факт, що відомі випадки, коли при ініціаціях жебраків, екзаменаторами останніх виступали саме лірники (Квітка, 1928, 123).

Як і в цехових ремісників, ініціація у лірників та кобзарів починалася з учнівства, коли хлопчик, ідучи в науку, ритуально відокремлювався від сім'ї. В учні брали хлопців, сліпих повністю чи частково, іноді, хоча й рідко, з іншими фізичними вадами. Інколи ремеслу мандрівних співців учились і дівчата. Зокрема, жінки-майстрині відомі серед лірників Житомирщини (Прус, 1928, 133, 134). Проте, слід визнати, що жінки серед сліпих бардів були винятком з правила. На відміну від жебраків, жінок серед кобзарів та лірників було дуже мало. Не було у лірницько-кобзарському середовищі й династійної спадковості, як, наприклад, у цехових ремісників. Це пояснюється не тільки тим, що фізичні вади, в тому числі й сліпота, в більшості були результатом випадкового каліцтва, а й тим, що народна свідомість хоч і вважала цих мандрівних співців "людьми Божими", та все ж і старцями. Тому, бачачи певну принизливість свого становища і, разом з тим, будучи не простими волоцюгами, а маючи, як правило, своє господарство і певний достаток, лірники й кобзарі всіляко намагалися, щоб їх діти не переймали у них кобзарсько-лірницького ремесла. (Див.: Квітка, 1928, 115-118). У ритуальній присязі кобзарів Полтавщини, яку вони приймали при посвяченні (див. далі), був навіть особливий пункт, доданий, за переказами, в часи існування кріпосного права, коли кобзарі, бувало, навмисне осліплювали своїх дітей, щоб звільнити їх від панщини: "Як будуть, або є в мене діти, хай зрять світ білий і унаслідують життя мирське - світське" (ІМФЕ, Ф. 8-4, Од. зб. 338). Віддаючи хлопця в науку, батько ставив майстрові-лірникові чи кобзареві могорич. Відомо, що лірники Житомирщини Іде до церемонії прийому в учнівство брали хлопця па пробний термін, що тривав від тижня до місяця (Квітка, 1928, 121). Термін навчання у різних місцевостях був різним. На Житомирщині па початку XX століття учнівство тривало 3-4 роки, а інколи й 1 рік (Квітка, 1923, 131). На Поділлі в кіпці XIX століття - 3 роки і 3 місяці (Боржковский, 1889, 654). На Полтавщині вчилися 1-2 роки, а "як мале, так і чотири годи" (ІМФЕ, Ф. 11-4. Од. зб. 591. Арк. 1). В Галичині в цей же час учнів брали на 3-6 років. Очевидно, у терміні навчання

кобзарсько-лірницькому ремеслу не було усталеного порядку. Український етнограф і фольклорист В. Гнатюк писав: "Час науки залежить також від того, чи ученик спосібний, чи тумануватий, чи більший, чи менший. Як меншого приймають, то не вчать його відразу, лиш ним прислуговуються, тому й довше вій мусить бути. Старшого, понад 20 літ, приймають па науку лиш на одий рік, бо він "розумійи шчо йому того потрібно, тому сам на себе настигайи" (Гнатюк, 1896, 1). Звали учнів "хлопцями", "челяддю", інколи "підмайстрами". Вчителя учень на Полтавщині називав "панотцем", на Житомирщині "хазяїном", па Поділлі - "дядьком", а також "господином хазяїном", в Галичині - "ґаздою" або "майстром" (ІМФЕ, Ф. 11-4. Од. зб. 591. Арк. 1; Квітка, 1928, 120; Боржковский, 1889, 654; Гнатюк, 1896, 2). Майстер-учитель вчив учня традиціям кобзарсько-лірницьких братств, етикету сліпих співців, вмінню грати й співати. Починалося навчання з науки жебрати і проказувати жебрацькі молитви. Потім хлопець учився пісень і далі - грати па лірі чи па кобзі (Гнатюк, 1896, 2; Боржковский, 1889, 656). При цьому вживалися різні прийоми навчання: на слух, накладанням пальців учня па пальці вчителя при перебиранні струн, прив'язування пальців учня до пальців учителя нитками тощо (Прус, 1928, 132; Гримич, 1992, 16). Під кінець хлопець учився ритуально-етикетним правилам мандрівних співців і особливій таємній ("лебійській") мові (Гнатюк, 1896, 2). Навчання велося великою мірою під час ходінь по селах і містах. Відправляв учитель учня ходити і самостійно, спочатку жебрати, а пізніше - з лірою чи кобзою. В. Гнатюк писав, що в кіпці навчання майстер-вчитель відпускав учня "на практику", тобто в своєрідні мандри, в ході яких той не тільки практикувався, а й заробляв кошти, необхідні для ритуалу посвячення в майстри (Гнатюк, 1896, 3). Походи з майстром та самостійна "практика" відігравали й символічну роль, а саме по виходу за межу освоєного, "свого" простору, що було необхідно під час лімінальної фази ініціації. Як лімінальна істота, учень виконував роль слуги у майстра-вчителя, як під час ходінь по селах, так і вдома по господарству. Зароблені продукти і гроші учень обов'язково мусив віддавати вчителеві. Відомо, що вчителі-лірники й кобзарі поводилися з учнями інколи досить жорстоко, не такими й рідкісними були тілесні покарання, зокрема биття їх (Прус, 1928, 132), що знаходиться у відповідності з

вимогами лімінальної фази ініціації.

Після завершення навчання, учень посвячувався в майстри, наставала фаза інкорпорації нового лірника чи кобзаря до корпорації мандрівних співців. Ритуал посвячення називався серед лірників правобережної України визвілка. як це було й серед цехових ремісників. На Лівобережжі він мав назву одклінщина і визволок. що означало відкланятися майстрові і визволитися з-під його влади й стати повноправним майстром-кобзарем чи лірником. Відбувалося посвячення на загальних зборах гурту чи цеху ("судній" або "панотчій" раді), в більшості в хаті вчителя-майстра (інколи в дворі), або цехмейстра, що очолював старечий цех. В деяких об'єднаннях посвячували учнів у майстри під час ярмарків, па які сходилися члени гурту, па постоялому дворі в центральному населеному пункті гуртової території, де братство мало свою церкву (Сперанский, 1904, 17; ІМФЕ, Ф. 11-4. Од. зб. 591. Арк. 1). Проводили його, звичайно, старші досвідчені лірники чи кобзарі. В двадцятих роках сип лірника - колишнього керівника одного з лірницьких гуртів Житомирщини, що добре знав порядки мандрівних співців від батька, згадував: "На огзамен скликали старших главарів не менше як десять і до двадцяти п'яти. Кликали старших по віку і по науці. Скликав сам учень, а хазяїн казав кого кликати. Звичайно скликав па отпусті, а хто ближче, то того ходив і до хати кликати" (Квітка, 1928, 122). Власне ритуал проводили спеціально призначені майстри, яких, зокрема па Полтавщині, було чотири. Звалися вони тут: підмайстерий, клюшник. підмоложий (моложий) і счотчик (ІМФЕ, Ф. 11-4. Од. зб. 591. Арк. 1). Для часу посвячувального кобзарсько-лірницького ритуалу була характерна особлива сакральність, тобто святість. Сакральність часу посвячення позначалась його таємничістю і недопущенням па нього сторонніх, пепосвячених, включаючи учнів та членів родини майстра. "Огзамеп в хаті, всегда вночі, таємно, - розповідав сип лірника з Житомирщини. - Даже мати було виходить з хати, як у нашій хаті був огзамеп, даже діти і поводирі. (...) Як огзамеп, то даже світла не світять" (Квітка, 1928, 122). А в Галичині і західному Поділлі, ритуал взагалі проводився "па голім пляцу" при одному з монастирів і теж таємно (Гнатюк, 1896, 3). Початок сакрального часу ритуалу ознаменовувався проказуванням молитов при вході кобзарів та лірників до хати. Молитви є не випадковим елементом

кобзарсько-лірницьких посвячень, для них, у відповідності з поглядами сліпих співців па себе як па "людей Божих", взагалі була характерна релігійна забарвленість. Заходили до хати в певному порядку: цехмейстер, панотець посвячуваного учня, потім особи, вибрані па час ритуальних дій в "начальство" (підмайстерий, клюшник, підмоложий і счотчик), а далі - всі інші члени об'єднання. Ролі "начальства" у ході обряду були такими: підмайстерий допомагав майстрові (панотцеві), клюшник відав пригощанням майстрів на обрядовий трапезі, підмоложий заміняв учня в певних випадках, а счотчик рахував число проказуваних молитов, яких обов'язково мало бути дванадцять * (ІМФЕ, Ф. 11-4. Од. зб. 591. Арк. 3). Дванадцятикратне проказування молитви мало місце при вході до хатньої світлиці кожного з кобзарів чи лірників. Заходили в індивідуальному порядку. Кожен майстер, заходячи, не тільки проказував молитву, а й просив у братії благословення зайти. Тут яскраво видно особливу сакральність місця, де проходив ритуал, що підкреслювалося й сакрально позначеним числом 12, скільки разів проказували молитву, і яке протиставлялося числу з негативними характеристиками (13). Сідали за стіл також по-старшинству ("хто старший годами і наукою" - ІМФЕ, Ф. 11-4. Од. зб. 591. Арк. 1). Кожен майстер при цьому просив також благословення й сісти. Проказували молитву стаючи навколішки.

Коли всі розміщувалися за столом, вчитель у відсутності учня розповідав про свого вихованця і просив панотчу раду прийняти його до гурту. Заслухавши майстра, вводили учня, і починалося його опитування. Порубіжну відокремленість ініціанта, як і в цехових ремісників, символізувало його знаходження в зовнішній частині світлиці ("стоїть бідняга коло порога" - ІМФЕ, Ф. 11-4. Од. зб. 591. Арк. 3). Порубіжність ініційованого підсилювалася тим, що в ряді випадків замість нього діяв учитель (панотець), або спеціально обраний підмоложий, ніби його зовсім не було в хаті. Так, па деякі запитання, особливо на початку, відповідав пе учень, а підмоложий, хоч той і знаходився тут же. В кобзарсько-лірницьких посвяченнях особливо яскраво виступає пасивність суб'єкта ритуалу, властива ініціаціям і інших соціальних груп. На Поділлі учень, коли заходив до хати, падав у ноги вчителеві і цілував їх двічі, а третій раз у руку. Потім він цілував руку кожному з інших лірників і просив, щоб вони дали йому "везвілку" (Боржковский, 1889, 657). На

Полтавщині па запитання: "Ти хто, чоловіче, є?" запитуваний називав своє ім'я, звідки родом і коротко розповідав свою біографію: "Я є грішник такий-то, родом відтіля-то. Божою волею не дано мені світу божого бачити. Закрились мої очі тоді-то, од того-то ... Та господь мене повів па промишленіє куска хліба насущного..." (ІМФЕ, Ф. 8-4. Од. зб. 338. Арк. 51). Потім він просив присутніх прийняти в нього присягу й зарахувати до цеху чи гурту: "Просю панотця цехмейстра, судну раду, цехову старшину і всіх панотців, що глас мій вчуваю не одмовити прийнять мені присягу першу (про другу присягу див. далі - В. Б.) та бути братом і кумпанійоном вашого гурту" (ІМФЕ, Ф. 8-4. Од. зб. 338. Арк. 51). А по тої відбувався іспит: в посвячуваного перевіряли вміння грати па музичному інструменті, знання пісенного репертуару (Боржковский, 1889, 658). Особливого значення надавали освоєні учнем таємної мови, старцівського етикету й інших кобзарсько-лірницьких звичаїв традицій. На Полтавщині та Житомирщині па рубежі XIX-XX століть перевірці вміння грати й співати все ж відводилося другорядне місце, основне ж було - освоєння посвячуваним езотеричних знань корпорації мандрівних співців (ІМФЕ, Ф. 11-4. Од. зб. 55 Квітка, 1928. 122-123). Бувало, що посвячуваний не знав чогось з вини вчителя. "Тоді в говор (майстрові - В. Б.), що взяв па свою опіку та не вивчив. Запретить на год, па ді па три брати учепиків" (Квітка, 1928, 122). Крім цього, голова братства або майсте учитель запитували в усіх присутніх, чи не чув хто яких провин за посвячуваним: "Пап тець і питається братії: "Не слишали, господа, піде він не провинився? Нікоторого шкапд лу не зробив?" (ІМФЕ, Ф. 11-4. Од. зб. 591. Арк. 2). За провини "давали прочуханка Тривав іспит довго: "огзамепували часів п'ять" (Квітка, 1928, 122). Далі учень дякув; майстрові за науку. На Чернігівщині він казав: "Благодару покорно за святий амінь, : євангельське слово, за майстерську науку. Кланяюсь Вам, nan-отче (називає по-батько вчителя), і с хлібом с соулью низким поклоном і добрим здоровьям" (Сперанский, 190 17). Вчитель брав в учня хлібину і казав, звертаючись до нього: "Дай же, Боже, як і « хліб чесний і величний, такий щоб і ти був чесний і величний, помиждy миром хрещеним і помиждy братієй. Хай тебе Бог благословить па всі чотири сторони" (Сперанский, 190 17). Після цього учень "віддавав честь": підходив до кожного з присутніх майстрів і д; кував: "Благодару

покорно за гарнеє слово" (Сперанский, 1904, 17-18). На Правобережжі па Житомирщині, Поділлі хліб вручав майстер учневі. В районі Чуднова це відбувалося так: "Хазяїн держить буханець хліба і встромлену сіль. Беручи хліб, ученик цілував в рук і падав в ноги" (Квітка, 1928, 122). В районі Коростеня це відбувалося наступним чином "Старець бере зі стола цілий хліб і сіль, благословляє учня па свій хліб - христить голову три рази, а потім дає хліб і сіль йому в руки й каже: "Да благословить тебе Бог на свій хліб. Дай Боже, щоб ти був жив і здоров, щоб тебе люди уважали, а ти тож уважай Бої й людей. Ходи собі благополучно по миру, щоб люди не сміялись з нашого нищецького братія, щоб пас уважали люди й давали нам подаянія, а ми Бога за них просили, щоб ї Бог дав теж здоров'я" (ІМФЕ, Ф. 1-2. Од. зб. 303. Арк. 1). Учень при цьому дякував учителеві за науку: "Здорові були, дядьку! Дякую Вам за Ваш хліб, сіль і за Вашу науку, що Ви мене благополучно навчили" (ІМФЕ, Ф. 1-2. Од. зб. 303. Арк. 1). Хліб передавали в хустині (Прус, 1928, 134). На Поділлі учень при цьому відрізував з трьох боків хлібини "цілушки", посипав одну з них сіллю і ховав за пазуху. "Взяття цієї "цілушки" зветься "взяти везвілку" і вважається найважливішим, оскільки після цього учень стає вже справжнім лірником..." (Боржковский, 1889, 658).

Якщо іспит проходив успішно, учень, зокрема на Полтавщині і Слобожанщині, мав дати особливу присягу. Він ставав навколішки і клявся Святою Покровою, Пресвятою Матір'ю Марією, іменами своїх батьків дотримуватися всіх цехових кобзарських звичаїв, шанувати своїх колег з "просящої братії": "Присягаюсь перед судною радою і панотцями та всією панібратією додержуватися всіх цехових звичаїв та чемноти, яка має між всією просящею панібратією з віків давніх і до часу пришестя правди па землю". Присяга включала наступні пункти:

1. Почитати панотців старших, не робити їм злого.
2. Слово панотця-цехмейстра є слово всієї просящої панібратії.
3. Чтю суд між нами радний, і по ділу між своєю просящою панібратією шлюсь тільки до свого суду. Якщо суд між нами радний мене не радує, шлюсь до панотця-цехмейстра. Слово його є конче.
4. Не посрамлю просящої панібратії і честі сліпецької.
5. Жінки і сестри нашої просящої братії - хай будуть їхні. Я ж не помислю духом і

не дерзну блудом плотським на безчестя їх. За провину в цьому судитиме мене суд радній.

6. В недобру годину помагатиму чим зможу своїм побратимам і їхньому страждающому роду.

7. Буду чемний і справедливий.

8. Не поганити діла майстерського, з пісні-думи слова не викидати й свого не добавляти. Те, що стане мені після присяги звісно, хай буду знати тільки я. Упом'ятую те, що міні скаже суд радній і з "Книг Устипських"*, і збережу його до смерті своєї. (* "Устиянські (Устинські, Незрячі, Сліпецькі) Книги" - усний звід традицій, звичаїв, ритуально-етикетних норм та репертуару кобзарів-лірників, частина якого мала сакральний характер, що тримався між кобзарями й лірниками в суворій таємниці (див. далі).

9. Як будуть, або є в мене діти, хай зрять світ білий і унаслідують життя мирське-світське.

10. Соту частину мого прибутку віддам по совесті моїй цеховому казначею через окружного старшину на діло громадське.

11. По близькому часу до смерті моєї одкрию тайники мудрості моєї - Книг Устиисьських - тому, кому довірюсь серцем своїм і хто унаслідує діло моє.

12. По пришествію в царство Боже, душа моя хай моле за братію страждаючу незрячу. Призвані мною святі, (далі ім'я матері і батька) і ви, панотці, будьте свідетелі в присязі моїй. Хрест на міні і совість моя спасіть мене од скушенія" (ІМФЕ, Ф. 8-4. Од. зб. 338. Арк.. 52-54).

Бувало, що посвячуваний не витримував іспиту. Тоді через рік він мусив проходити визволку заново. Таких переіспитів допускалося три, а "як і тоді не здержить (іспиту - В. Б.), то так пускають, і він остається до смерти, що сам може ходити, по не дається права держати учеників до смерти. Л то буває, то на огзамені позволять, щоб через двадцять п'ять літ взяв учеників або через десять, або через год" (Квітка, 1928, 121).

В кінці церемонії посвячення відбувалася ритуальна трапеза, яка відігравала велику роль у інкорпорації ініційованого до лірницько-кобзарського колективу. На Поділлі, за свідченням В. Боржковського, пригощання учнем екзаменуючих мало місце до його іспиту (Боржковский 1889, 657-658). На Житомирщині трапеза

влаштовувалася на кошти вчителя-"хазяїна", але при повторному іспиті ініційований пригощав лірників за свій рахунок (Абммка, 7.92Й, 72?). Пригощалися майстри по-старшинству, з церемоніальним просінням благословення у братії і проказуванням молитви. На Полтавщині майстер після ритуального запрошення кобзарів до учти казав: "Подайте мені, господа, водку на мої руки". Далі дія, за словами інформаторів, розвивалася наступним чином: "Підмоложий становиться навколішки і все їм кланяється, прямо так, як поклони б'є, як Богу молиться; що молитва, так і поклон: "Благословіть господину майстру водку в руки подать". Майстер стає навколішки: "Благословіть .же міні, господа, от підмоложого, от мого ученика узять водку у руки". Ото ж він (майстер - В. Б.) дає клюшнику водку у руки. Клюшник становиться навколішки: "Благословіть же міні, господа, от господина майстра і од його ученика водку на руки взять і закуску". Оце вони аж будуть захожуваться пити. Майстер бере стакан у руки і рече 12 раз молитву. "Благословили господину клюшнику водку на руки передать? - питає він, - ну тепер благословіть піти до його, до клюшника, і вас попотчувать" (ІМФЕ, Ф. 11-4. Од. зб. 591. Арк. 2). Пригощанням майстрів відав клюшпик. В Галичині і західному Поділлі молитви і примовляння при пригощанні були дещо іншими і вся церемонія була коротшою. Тут не було і спеціально вибраних для проведення обряду осіб. Пригощав сам посвячуваний, якому допомагав призначений зборами помічник (Гнатюк, 1896, 4). На Полтавщині учня до кінця церемонії замінював підмоложий. "Ученик, той стоїть бідняга коло порога; йому поки прийдеться, то й опухне" (ІМФЕ, Ф. 11-4. Од. зб. 591, Арк. 3).

Ініційований також вручав подарунки панотцеві, особам, що проводили ритуал (підмайстерому, клюшникові, підмоложому і счотчикові), а також всім присутнім майстрам. На Полтавщині, знову ж таки, учня при цьому заступав підмоложий. Подарунки були такими: учителеві, наприклад, дарували "чумарку", шапку, або ще щось з одягу, "рядовим" майстрам - по хустці або ж по відрізу тканини тощо (ІМФЕ, Ф. 11-4. Од. зб. 592. Арк. 46 зв; Ф. 1-2. Од. зб. 303. Арк. 1; Гримич, 1992, 18).

Серед лірників та кобзарів було прийнято за правило, щоб на завершальному етапі ініціації майстер вручав ліру чи кобзу своєму учневі (Пащенко, 1926, 68; Квітка,

1928, 121; Гнатюк, 1896, 5). В. Боржковський так описує цю ритуальну дію: "Вчитель вішає її (ліру - В. Б.) спочатку на себе, потім піднімає полу своєї свитки - учень накриває ліру своєю полою; учитель скидає ремінь з своє шиї і накладає його па шию учневі. Таким чином ліра передана" (Боржковский, 1889, 658). Покривання музичного інструмента полами одягу, спочатку старого, а потім нового власника, означало розривання зв'язку між інструментом і його старим володільцем і встановлення зв'язку з новим. Адже речі, як вважали в традиційному українському суспільстві, були пов'язані з їх власниками зв'язком, аналогічним особистісному, міжлюдському. Щоб розірвати або встановити такий зв'язок з речами люди здійснювали особливі ритуали (Див.: Балушок, 19936, 20). А покривання полою одягу якраз і означало покровительство, владу над кимось або чимось (Маслова, 1984, 66). Вручення учителем ліри чи кобзи учневі символізувало передачу знань і навиків співецької науки. Вчитель також благословляв молодого кобзаря чи лірника і кидав йому в ліру або кобзу кілька монет па щастя.

У кобзарів і лірників Лівобережної України майстер-вчитель благословляв учня при цьому: "Дай Боже ... , щоб ти був здоров, як вода, а багатий, як земля. І хай, у тебе не поменшає пі води, пі роси. Гряди во ім'я Господнє!" (Данилов, 1911, 312). Описаний обряд вручення кобзи учителем учневі, а також хліба з посипанням "цілушки" сіллю зберігся до наших днів в українців Канади і побутує серед тамтешніх кобзарів і лірників.

Давали посвячувані й грошовий внесок до цехової скарбниці. На Житомирщині в районі Чудпова про новопосвяченого лірника заявляли церковному старості храму, до якого належав цех, і той вписував його в особливу книгу (Прус, 1928, 134).

Після проходження учнем обрядів визвілки і здобуття ним звання майстра, ініціація для нього ще не завершувалася. Так, зокрема, було серед кобзарів та лірників Полтавщини.

Тут, після того, як повий майстер набував певного авторитету серед братії, йому відкривали зміст так званих "Устиянських (Устинських) Книг". Робив це старий досвідчений майстер-наставник. Ці усні "книги" мали сакральне значення і складалися з 12 "книг" (розділів) і 11 "проміжків". Вони містили знання з репертуару, етикету й поведінки, ритуалів та звичаїв, таємної мови, традицій сліпих

співців, а також з легендарної історії України й кобзарсько-лірницької корпорації (Гримич, 1992, 18-19; ІМФЕ, Ф. 8-4. Од. зб. 338. Арк. 8-14). Освоювали співці їх роками. Усі дванадцять "книг" і одинадцять "проміжків" знали, звичайно, лише цехмейстри та "великі" майстри. Щоб бути допущеним до вивчення "Устиянських Книг" кобзар чи лірник проходив особливий посвячувальпий обряд, що включав так звану Другу присягу, в якій містився цілий ряд дуже суворих клятв і проклять на адресу того, хто посміє розкрити їх потаємний зміст. Обряд прийняття Другої присяги був ще одним етапом кобзарсько-лірницької ініціації. Друга присяга включала особливу клятву не відкривати змісту "Устиянських Книг" непосвяченим і особливо її дванадцятої "книги". А "хто її одкриє, хай тому язик одпаде і рот перекоситься. Чиє вухо третю повість з 12-ї Устияниці учує, хай вій оглухне вічною глухотою, хай він зробиться німий як смертельна пустиня, хай йому очі витечуть, а світ білий зробиться йому чорним як піч під землею ..." (ІМФЕ, Ф. 8-4. Од. зб. 338. Арк. 14). А хто з братії посмів би відкрити чужим зміст "Устиянівських Книг", "хай тому спустошиться голова, хай його тіло і кості розпадуться в прах попельний, і вітер під Святу Покрову хай рознесе його прах ... Упаси Боже і мене раба твого незрячого (ім'я) од спокушеній і слабости. Язика мого затверди, душу мою, так як ти затвердив гори кам'яні, що їх пі море страшне не розіб'є, пі вітер-буря не розвіє ..." (ІМФЕ, Ф. 8-4. Од. зб. 338. Арк. 14-15).

Можливо, в минулому кобзарі та лірники під час ініціації проходили і обряд перейменування. На кінець XIX століття, коли люди вже мали прізвища, вій, очевидно, не зберігся. Проте, серед споріднених з кобзарями та лірниками жебраків дослідники зафіксували стійке побутування звичаю давати один одному прізвиська (Луговський, 1993, 89-93, 101). Дуже можливо, що подібний звичай мав місце раніше й серед сліпих бардів України.

Цікавим є питання про ініціації жебраків. Жебраки теж в минулому мали свої об'єднання - цехи і братства, які, як уже говорилося, інколи були спільними з кобзарями та лірниками. Відомості про них теж пізні й досить розрізнені. В цих об'єднаннях також побутували особливі жебрацькі ініціації, певним чином схожі з кобзарсько-лірницькими. Як і в останніх, серед жебраків було прийнято проходити учнівство. Хлопець чи дівчина, як правило сліпі або каліки, пройшовши обрядове

відокремлення від сім'ї (перша фаза ініціації) поступали в учнівство до досвідченого старця. Учні в жебраків звалися "челядниками", були й інші назви. В ході учнівства вони вчилися різних прийомів жебрання, молитов і пісень-жебранок, старцівського етикету й таємної мови (ІМФЕ, Ф. 1-2. Од. зб. 303. Арк. 1; Луговський, 1993, 103). Це робилося, як і в кобзарів та лірників, під час ходінь по селах і містах (вихід за межу "своєї" території - порубіжна фаза). Подібні порядки відомі і в сусідній Польщі, де учні-жебраки теж вчилися жебрати, смішити людей, вдавати з себе дурня, а то й красти (Tokarska, Wasilewski, Zmyslowska, 1982, 96). В кіпці навчання учень-жебрак, як це було і в галицьких лірників, ішов у своєрідні мандри, під час яких заробляв продукти і гроші для майбутнього пригощання членів старечого цеху під час церемонії посвячення.

Обряд посвячення в жебраки (третя фаза ініціації) включав іспит ініційованого. В нього перевіряли знання молитов, пісень-жебранок (жебрацьких "кантів"), таємної мови та ін. (Ефименко, 1883, 313). Потім вчитель-старець "давав хліб-сіль" своєму учневі. Відомо також, що посвячуваний кланявся і цілував руку кожному присутньому членові жебрацького об'єднання (Ефименко, 1883, 313). Після цього він пригощав усіх горілкою й закускою, придбаними на кошти, зароблені жебранням.

Проходили українські жебраки в минулому, очевидно, й обряд перейменування. Існування в кінці XIX ст. серед них стійкого звичаю давати один одному прізвиська, про що вже говорилося, свідчить на користь цього припущення. В цей час перейменування, як окрема ритуальна дія, очевидно, вже не збереглося, проте сам звичай здобувати прізвисько, тобто перейменовуватися в ході ініціації, продовжував серед жебраків побутувати.

ВИСНОВКИ

Аналіз етнографічного, історичного і фольклорного матеріалу переконливо свідчить па користь побутування ініціаційних звичаїв і ритуалів у давньоруських дружинників, запорозьких козаків, міських цехових ремісників, селян, кобзарів-лірників, жебраків, у яких вони пов'язувалися зі вступом до закритих общинно-корпоративних об'єднань. Розглянувши традиційні молодіжні

посвячувальні ритуали серед різних верств українського народу доурбапістичпого періоду, ми бачимо, що це були дійсно справжні ініціації з їх характерними рисами і структурними частинами, аналогічні до ініціацій сусідніх з українцями європейських народів, хоча й мали свої особливості. В їх структурі чітко прослідковується поділ па три фази у відповідності з класичною схемою обрядів переходу. Це характерно для посвячувальних ритуалів усіх соціальних груп, в середовищі яких їх вдалося виявити. Зокрема, перша, прелімінальна, фаза серед військових етапів (давньоруські дружинники, запорожці) починалася ритуальними проводами хлопця в дружинники чи козаки, що включали обрядові плачі й голосіння, оскільки ініціант мав пережити символічну смерть. Кінцем її можна вважати прийом в молодші отроки ("кощеї") у дружинників чи в "молодики" у запорожців. В сільському суспільстві в більшості регіонів України перша фаза ініціації починалася з виділенням хлопчика в підлітки, які утворювали більш чи менш згуртовані групи приблизно одного віку, і закінчувалася з переходом у підпарубки. Серед міських цехових ремісників, кобзарів-лірників та жебраків ініціація починалася обрядом відокремлення від сім'ї й прийому в учнівство. У селян Галичини, де існували особливі косарські громади, хлопці теж поступали в учнівство до досвідчених косарів.

Символічна смерть ініціанта і його порубіжпість становили основний зміст другої, лімінальїюї, фази ініціації. У зовнішньому вигляді ініціантів та поводженні з ними старших підкреслювалась неналежність їх до суспільства, виключеність з нього і ритуальна смерть. Зокрема, ініціанти позбавлялися права на одяг повноправних членів об'єднань, спілкування з особами протилежної статі, вступ до шлюбу, вживання спиртних напоїв, паління тютюну тощо, їм давали образливі прізвиська, вимащували сажею обличчя, тягали за волосся, вкидали у воду, влаштовували блазенські "гоління" з завдаванням болю, змушували їсти викликаючу огиду їжу, наприклад, наперчений борщ у запорожців і т. її. Деякі дії, такі як різні форми биття і висміювання, були спрямовані па подальше ритуальне відродження символічно мертвих ініціантів. Таку ж роль викопували і обрядові плачі та голосіння (перший етап ініціації запорожців і дружинників), пов'язані не тільки з уявленнями про смерть, а й ідеєю життя. Проте міфологічний контекст

традиційних ініціацій був уже сильно приглушений, якщо порівнювати з архаїчною епохою, особливо враховуючи вплив християнської релігії. Це одна з особливостей ініціацій періоду соціальне стратифікованого суспільства.

На відміну від епохи первісності, інціаційні ритуали українців доурбаністичного періоду пов'язувалися в основному вже не з природним статево-віковим, а з суспільним поділом праці. Віковий принцип, звичайно, відігравав роль, особливо у селян, але він не був уже визначальним. Тому ініціації ритуально оформлювали набуття молодими людьми тієї чи іншої професії. Як наслідок - ці обряди різнилися в різних соціальних і станово-професійних групах. Це ще одна, і до того. ж основна, особливість розглянутих ініціаційних обрядів. Чільне місце в ході ініціації відводилося засвоєнню молоддю традицій, звичаїв і норм поведінки, прийнятих у колективі, до речі, знову ж різних у різних соціальних групах. У зв'язку з цим, обов'язковим складовим елементом ініціацій були іспити посвячуваних. Перевірки професійних навичок і знань та засвоєння ініціантом норм поведінки й корпоративних традицій мали місце в усіх соціально-станових групах. При цьому їх піддавали й фізичним та моральним випробуванням. Так, майбутні дружинники й запорожці мусили довести своє вміння володіти зброєю, фізичну силу, спритність і кмітливість (подолати човном дніпрові пороги, пройти по дошці над прірвою, проскакати на необ'їждженому коні). Парубки в сільських громадах доводили своє вміння косити та виконувати інші сількогосподарські роботи, демонстрували фізичну силу (видирання на стовп і т. п.). Ремісники проходили прискіпливі перевірки па всіх етапах освоєння ними професії, виготовляли на завершальному етапі урочний виріб ("штуку"). Подібно випробовували учнів кобзарі-лірники та жебраки. У них ініціант мав показати знання пісенного репертуару, жебранок, старцівського етикету, таємної мови, а у сліпих музик і вміння грати па лірі чи кобзі.

Особливістю ініціацій у більшості соціальних та станово-професійних груп українців була їх двоетапність. У княжих дружинників і запорожців другим етапом був період військових походів, у ремісничих підмайстрів, жебраків, а також, частково, кобзарів і лірників - так звані мандри підмайстрів і аналогічна їм "практика" молодих мандрівних співців та старців. В селянському середовищі,

можливо, таким другим етапом ініціації був період парубоцтва.

Другий етап ініціації в більшості соціальних груп сполучався з виходом ініціантів за межу "своєї", освоєної території, аналогічний до виходу в міфічний простір у архаїчних посвяченнях. Характерною особливістю поведінки ініціантів при цьому була так звана "антиповедіпка" - ритуальні порушення загальноприйнятих норм і ритуальні безчинства, обумовлені контактом з потойбічним, "бісівським" світом.

Посвячення в повноправні члени колективу складало головний зміст ритуальних дій третьої фази ініціації. В парубоцьких громадах це був обряд коронування на нарубка, в косарських товариствах - посвячення в косарі і взагалі в хлібороби, у ремісників - єднання цеху, в кобзарів і лірників - визвілка чи одклінщина і визволок. Аналогічні обряди були і в княжих дружинників та запорожців. У ході таких посвячень в центрі були ритуальні дії, що підкреслювали перехід ініціанта з нерівноправного "недорослого" становища в стан повноправного члена соціальної групи й корпорації. Парубків підіймали вгору, співали па їх честь хвалу; посвячуваних підмайстрів урочисто заводили до цехової світлиці й садовили поряд з майстрами цеху; кобзарі й лірники вручали посвячуваному музичний інструмент, а дружинники - зброю. Сам перехід ініціанта в нову якість мислився як його нове народження. Це підкреслювалося обрядовими перейменуванням, переодяганням і взагалі зміною зовнішності ініціанта.

Серед елементів ритуальних дій, які складали ініціаційні церемонії українців доурбаністичної епохи, тобто історичного періоду, культуру якого етнографи називають традиційною, також є багато залишків архаїчної епохи. Зокрема, це тісний зв'язок парубоцьких посвячень з віковим принципом; залишки дошлюбної статевої свободи і ритуального навчання еротики у парубків; символіка ритуальної смерті ініціанта (вимащування сажею та ін.) і різні форми ритуальних знущань; вживання спиртних напоїв у запорожців з метою введення в стан ритуальної тимчасової смерті; кінь як ритуальний перевізник ініційованого па "той світ" і назад і т. ії. Проте, вважати традиційні ініціації українців пережитком прадавньої архаїчної епохи не можна. Перед нами явище саме тієї історичної епохи, в яку воно побутувало, притаманне не архаїчному, а соціальне стратифікованому, зокрема феодальному, суспільству.

Про це говорять в першу чергу соціальні функції цих обрядів, їх роль у соціальному й професійному становленні молоді в різних соціальних і станово-професійних групах цього суспільства. Серед функцій, які викопували розглянуті ініціаційні ритуали, першою слід, очевидно, назвати функцію введення до замкнутого общинно-корпоративного об'єднання, породженого суспільним устроєм феодальної епохи. З нею була пов'язана виховна функція, бо тільки засвоївши певний обсяг професійних знань і павичок, норм поведінки й моралі, знань з обрядового життя й фольклору, молодий дружинник, ремісник, селянський нарубок чи лірник міг бути прийнятим до дружини, цеху, громади, гурту як повноправний член. Серед цих знань було .чимало таких, що можна визначити як езотеричні, заборонені для непосвячених. І нарешті, ініціації виконували ще одну важливу функцію, а саме - перевірки знань і навиків у посвячуваних.

РОЗДІЛ II

ЮНАЦЬКІ ІНІЦІАЦІЇ
ТА "ЗВІРИШ" СОЮЗИ
У ДАВНІХ СЛОВ'ЯН

1. Вмерти людиною – народитися звіром

У альпіністів є правило: коли підіймаєшся по вертикальній стіні, в кожний момент потрібно мати три точки опори - дві ноги і рука, потім нога - дві руки і т. д. В науці, природно, не існує настільки чітких рекомендацій. Однак, намагаючись уникнути падіння в прірву необгрунтованих гіпотез, необхідно пам'ятати, що прагнення будь-якою ціною забезпечити собі максимум точок опори загрожує нерухомістю.

Д. Раевський

Бо скіфи і елліни, що живуть v Скіфії, кажуть ніби один раз на рік кожний із неврів стає вовком на деякий час, а потім знову повертається і знову стає людиною.

Геродот

Після розгляду ініціацій-них обрядів та звичаїв, що побутували в ук-

раїнців у історичні часи, спробуємо реконструювати юнацькі вікові ініціації давніх слов'ян.

Початком обрядів посвячення юнаків у давніх слов'ян, як цього вимагають правила ініціації, було їх ритуальне відокремлення від общини (прелімінальна фаза). На матеріалах ініціацій інших народів, зафіксованих етнографами, відомо, що починалось таке відокремлення хлопчиків з підсміювань, яким їх піддавали в селищі і закінчувалося відходом в особливий табір. У африканських народів хлопчиків починають піддавати кепкуванню близько шестирічного віку. В міру наростання глузувань з боку дорослих юнаків, підлітки, приблизно одного віку, поступово утворюють тісно згуртовані групи. Врешті-решт, підготовлені громадською думкою, в якій не останню роль грає тривале ритуальне кепкування, вони демонстративно (або ж таємно) залишають селище (Raum, 1969, 1970, 14). Дещо подібне ми бачили при розгляді парубоцьких ініціацій українців. Тут теж виділення хлопчиків в особливу підліткову верству починалось з шести-восьми років. Підлітки зазнавали глузувань з боку парубів і утворювали більше чи менше оформлені, досить тісно згуртовані, групи. Кепкування з боку старших і необхідність їм протистояти відігравали в такому виділенні підлітків і згуртуванні їх в поколінну групу велику роль. В деяких казках залишення дому героєм і його ініціаційні випробування теж починаються в сім років. Героєм у них виступає "семиліток" (напр.: Гринченко, 2, 1897, № 248). Билинний Волх Всеславович також іде в науку "семи років" (Былины, 1986, 57). Івась Коновченко, герой одноіменної думи, яка своїми витоками сягає давніх часів і генетичне споріднена з билинами, також є семирічним богатирем-козаком (Кирдан, 1962, 244-252). Цей вік, як слушно зазначає О. Грабович, у слов'янській традиції пов'язаний з обрядами дозрівання хлопців, з ініціацією (Грабович, 1993, 34). Етнографічний матеріал свідчить, що ініціації, як правило, проводилися раз на кілька років. Це пов'язано з тим, що в общині повинна була сформуватися група підлітків-ініціантів, достатня за кількістю для проведення обряду. Крім того, ініціації в більшості об'єднувалися з великими святковими церемоніями, які відбувалися не часто і не завжди регулярно. В результаті, в одній групі об'єднувалися і хлопчики, що ледве досягли підліткового віку, і дорослі юнаки, і

навіть одружені молоді люди (Путилов, 1980, 340; Иорданский, 1982, 237-253, Гэсо, 1979). Тому семирічний вік був, очевидно, лише нижньою межею віку підлітків, що входили до групи ініційованих у давніх слов'ян. Завершувалися ритуали відокремлення молодих людей дещо пізніше, їх відправкою в місце, де мало здійснюватися посвячення. Матеріали казок свідчать, що відправляли хлопців у табір ініціації батьки, рідше - брати, дядьки (Пропп, 1986, 82, 83, 85). В казках, у яких .головним героєм виступає Іван Царевич, він теж найчастіше відправляється з дому за велінням чи на прохання батька, часто проганяється ним. Інколи батько кидає сина в темницю, що також є рівнозначним ініціаційному відокремленню (Кулиш, 1857, 49; Народные русские скажи А. Н. Афанасьева, № 162, 171, 176, 204, 206; Народні оповідання й казки, № 131). В жіночих "ініціаційних" казках дівчат з дому теж відправляє батько (Becker, 1990, 101).

У відповідності з міфологічною інтерпретацією простору, місце, де проводилась ініціація, належало до потойбічного, невпорядкованого світу, а вихід ініціанта за межі своєї території прирівнювався до смерті. В. Пропп і Р. Бекер за матеріалами казок визначають, що табір давньослов'янської ініціації знаходився в лісі (Пропп, 1986, 57-60; Becker, 1990, 71-72). Легенди про вовкулаків теж, як правило, місцем проживання перетворених на вовків називають ліс, рідше поле (Новицкий, 1907, 27; Народні оповідання й казки, 69-71,-Про вовкулакив, 1894, 544; Гринченко, 2, 1897, 125, 126; Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю, 1926, 129-130). А формула "чисте поле" у фольклорі східних слов’ян, які показують дослідження, виступає "варіантом лісу" (Иванов, Топоров, 1965, 173, 175). Проведення ініціації в лісі є характерною рисою цього обряду в багатьох народів, у тому числі в індоєвропейців у архаїчну епоху. Існування священних гаїв у давніх слов'ян підтверджують археологічні матеріали (Баран, Козак, Терпиловський, 1991, 119-120; Славяне Юго-Восточной Европы, 1990, 441). В лісі здійснювали іпіціаційні ритуали в давнину індоарії (Васильков, 1988, 141). У німців у середні віки при ініціації юнаків-селян їм теж навіювали, що вони здійснюють далекі подорожі в лісові краї. Це, очевидно, було ремінісценцією прадавніх звичаїв (Савченко, 1926, 89). А ліс за народними віруваннями східних слов'ян традиційно прирівнюється до потойбічного світу і протиставляється дому,

як територія "чужа" і "неосвоена" - "своїй" і "освоєній". "Протиставлення дім - ліс є більш конкретною різновидністю протиставлення свій-чужий" (Иванов, Топоров, 1965, 168). Серед українців побутувало вірування, що коли присниться ліс, "з якого виносять гроби і ставлять серед двору - до смерті" (Милорадович, 1897, 3). В казках і легендах ліс - це місце перебування "нечистої сили", тут живуть розбійники, і в ньому ж герої фольклорних творів зазнають різних випробувань. Для росіян ліс - це місце проживання душ померлих. Антропоморфні опудала Костроми, Кузьми й Дем'яна та ін. також хоронили в лісі. У лісі старообрядці ховали й покійників (Чистяков, 1982, 122).

Парубочі ініціації, як ми бачили, українці теж проводили хоча й не в лісі, але все ж у місці, виділеному за межі села і такому, що вважалося "нечистим", тобто сакральним з негативною ознакою.

Можна припустити, що межа "свого" простору і "потойбічного" світу, де знаходився священний ліс, в якому влаштовували табір ініціації, проходила по ріці. В казках ріка, часто вогняна, є рубежем, через який переправляється герой, щоб потрапити до іншого царства, яке виступає еквівалентом потойбічного світу, і в якому він проходить ініціаційне випробування (Пропп, 1986, 219; Народые русские скажи А. Я. Афанасьева, № 134, 138, 159, 212). Ремінісценції символічної ролі ріки, як межі, через яку переправляється посвячуваний під час ініціації, виявив у билинах Б. Мериджі (Мериджі, 1966, 23-24). Це ж підтверджують лінгвісти, які визначають, що в давпьослов'янських назвах потойбічного світу і пов'язаних з ними явищ відображується їх знаходження за рікою, яка виступає межею між світами (Трибачев, 1991, 173-174). В якості межі між світами живих і мертвих вода (ріка, море) виступає і у весільній, а також календарній поезії східних слов'ян (Маркевич, 1991, 149; Весільні пісні, 1988, № 141, 142, 143, 144; Балади, 1987, 418-420; Максимович, II, 1877, 473; Гринченко, 3, 1899, № 112). Як показують дослідження, в давню епоху у слов'ян в ході шлюбних ритуалів справді здійснювалися дії біля ріки, що служила символічною межею переходу молодих людей в інший статус (Виноградова, 1981, 23). Залишком цього обряду є, думається, обрядове переливання водою шляху весільній процесії, яка поверталася з церкви після вінчання, що робили діти в деяких місцевостях Київщини, на

Поділлі та па Волині (Стрижевский, 1896, 305). До речі, цей обряд побутує і в паші дні на Поділлі (Запис автора 1994 р., с. Попівці Барського р-ну Вінницької обл.). Дослідження доводять, що шлюбні обряди є вторинними стосовно до ініціаційних, про що вже говорилося вище. Зі становленням справжньої шлюбної обрядовості, вона ввібрала в себе цілий ряд елементів ініціацій. Відносно символічної ролі ріки в ритуалі й фольклорі В. Єрьоміна відзначає, що "ріка виявилася межею, що ділить до і післявесільні форми існування, пов'язані з ідеєю обов'язкового проходження фази тимчасової смерті і можливого подальшого відродження, тобто з центральним смисловим моментом обряду ініціації" (Єремина, 1991, 156). Ритуальним перевізником ініційованого при його потраплянні в міфічний простір лісового табору виступав кінь. Його символічну роль у ході ініціацій українців у історичний період ми бачили вище. Казки, які відобразили прадавні ритуали посвячень, теж однозначно свідчать про те, що кінь був ритуальним перевізником ініціанта в інший світ. Це випливає з його ролі посередника між світами людей, богів і мертвих. Як відзначає М. Еліаде, "кінь здійснює прорив рівня", перехід з цього світу в інші світи (Еліаде, 1987, 173; про роль коня в шаманських ініціаціях та в юнацьких ініціаціях, зокрема давніх германців див.: Eliade, 1994, 376-377).

Місце ініціаційного табору, що знаходилося в лісі і було відокремлене від освоєного світу давньослов'янського общини, думається, прирівнювалося до "центру світу". Таке прирівнювання взагалі є характерними для найважливіших архаїчних ритуалів (Топоров, 1988, 13; Топоров, 1973, 114; Топоров, 1982, 16-17). Так було, наприклад, у стародавніх індоаріїв, у яких, у відповідності з міфічним архетипом, місце ініціації моделювало "світовий центр", де колись вершився ішціаційиий поєдинок Громовержця і Змія (Васильков, 1988, 86, 100). В східнослов'янських казках і російських билинах герой, що виступає аллоперсонажем Громовержця, також дуже часто здійснює свій ініціаційний подвиг в місці, що має всі атрибути "центру світу". Ними виступають дерево, найчастіше дуб (аналог світового дерева), стовп з прив'язаним конем, а також криниця біля його підніжжя чи біля коріння дерева (Купиш, 1857, 50-54; Былины, 1986, 115, 116; про характерні риси "світового центру" див.: Иванов, Топоров, 1974, 12-15, Иванов, 1974, 91-118). З символікою "світового центру" пов'язаний і залізний чи мідний тік,

де, як відомо, часто відбувається поєдинок героя зі Змієм. Прямим аналогом йому є тік з міфологічних легенд про вовкулаків, па якому часто відбувається перетворення людей па вовків (Иванов, 1900, 293; Народні оповідання й казки, 69).

У зв'язку з ритуальною смертю ініціантів і перебуванням їх в царстві мертвих, велика роль у давньослов'янській ініціації відводилася божествам потойбічного світу. Відображенням одного з таких божеств у казках і легендах є Яга або відьма. На думку Р. Бекер, яка спеціально досліджувала дане питання, образ Яги сягає своїми витоками головної жіночої богині давньослов'янського пантеону Мокоші (Becker, 1990, 114-140). Серед її функцій були визначення долі людини і владарювання над світом мертвих. Вона - богиня смерті і світу мертвих і, в той же час, богиня життя і народження (Becker, 1990; Иванов, Топоров, 1983, 195-196; Про зв'язок жіночого начала одночасно з ідеями життя і смерті див.: Фрейденберг, 1936, 83 і наст.). В реальному житті молодих людей, що прибували до табору ініціації, зустрічали, очевидно, жриці цієї богині. В більшості ініціаційних казок Яга (або відьма, чаклунка) виступає однією з головних діючих осіб, що проводять ритуал (Пропп, 1986, 52-110). Інколи вона заступає Змія, і з нею вступає у поєдинок герой (Народные русские сказки А. Н. Афанасьева, № 141, 142, 161; Кулиш, 1857, 51-52). Часто в казках разом з Ягою діють і її дочки. В українських і польських легендах про вовкулаків перетворення людей па вовків чи собак дуже часто, коли не в більшості випадків, здійснюють теж жіночі персонажі - відьма, чаклунка і т. ї. (Легенди та перекази, 1985, 58, 59; Иванов, 1900, 294, Иванов, 1991, 508, 509; Народні оповідання і казки, 71; Про вовкулакив, 1894, 544; Чубинский, I, 1872, 223; Гнатюк 1981а, 195; Исаевич, 1883, 700; Ито, 1993, 122). Це дозволяє інтерпретувати казково-легепдарпу Ягу відьму і як жрицю Мокош в обряді ініціації (Иванов, Топоров, 1991а, 83).

Разом з тим, зазначу, що дуже часто ті ж функції, що і відьма в легендах викопують і чаклуни-чоловіки. Мало того, вони не лише вміють перетворювати на вовків інших, але й перетворюються па них самі, будучи так званими "вродженими" вовкулаками. Інколи вони перетворюються па вовків мимо своєї волі, що залежить від певної фази місяця або ж від гріха, допущеного в минулому їх батьками (християнізована версія). Але в більшості випадків вроджені вовкулаки вміють

керувати своєю лікантропією самі. Зазначені особливості чаклунів - вроджених вовкулаків відмічені в усіх слов'янських народів (Бень-ковскип, 1894, 495, 497; Ящуржинский, 1991, 558; Ито, 1993, 122; Мифологические рассказы... № 370; Богданович', 1895, 145; Kolberg, 1963, 107-108; Bruckner, 1980, 286-287; *Slownik folkloru polskiego, 1965, 439; Melichercik, 1959,192; Dobsinsky, 1973, 241-242).* Такі чаклуни-вовкулаки не тільки самі вміють перетворюватися па вовків і перетворювати інших, але й володіють іншими чудесними здібностями. Наприклад, в білорусів вони мають чотири ока і можуть бачити в усі боки і т. п. *(Богданович, 1895, 145).* Ці факти дозволяють бачити в чаклунах-вовкулаках з міфологічних легенд відголоски уявлянь про давньослов'янських жерців, що проводили ініціації, і які самі можливо об'єднувалися в таємничий союз. Польський мовознавець О. Брюкнер, розглядаючи проблему етнічної приналежності геродотівських неврів, що володіли здатністю перетворюватися па вовків, виводить етимологію слова "невр" з основи -nur-. Ця основа характерна для багатьох слов'янських мов і вживалася давніми слов'янами в словах, що означали людей поганих, злих, тобто чаклунів *(Bruckner, 1980, 286).* У стародавніх греків лікантронія приписувалася жерцям Зевса Лікейського (вовчого) в Аркадії. За переказами, жрець, вибраний за жеребом, скуштувавши людських нутрощів, перетворювався па вовка *(Bruckner, 1980, 287).* Відгомони уявлень про жерців-вовків знаходимо і в римській традиції. Це, зокрема, жерці-луперки, що здійснювали особливі обряди на честь Фавна, з культом якого злився давньо-римський культ вовка. Римські перекази пов'язують походження свята Луперкалій з занесеним до Італії вихідцями з грецької Аркадії культом Лікейського (тобто вовчого) Папа *(Ливий, 1989, 13, а також прим, на с. 507-508; Штаерман, 1992, 556).* Виходячи з цього, думається, що жерці-ініціюючі *(про верству жерців у давніх слов'ян див.: Попович, 1985, 84-86)* на час відправлення ритуалів одягались у вовчі шкури, тобто "перетворювалися" па вовків. "Не виключено, - пише український фольклорист В. Давидюк, - що чаклун, виступаючи в обряді посередником між ініціантом і тотемом (яким був вовк, про що нижче ~~ В. Б.), мусив імітувати і власне перевтілення в тварину, близьку до тотемного предка. (...) На цій основі міг виникнути мотив про довільне й невимушене перетворення чаклуна у вовка, що послужив поштовхом для формування образу чаклуна-вовкулаки" *(Давидюк, 1992,*

131).

Як же співвідносилися між собою ролі жриць і жерців-ініціюючих? Можна припустити, що жінки-жриці проводили лише початковий етап церемонії, зокрема, зустрічали ініціантів у лісі і здійснювали обряди, що оформлювали їх ритуальну смерть. В подальшому ролі ініціюючих переходять до жерців-чоловіків. Можливо, роль жінок-жриць в юнацьких ініціаціях наших далеких предків па більш ранніх етапах розвитку суспільства була більшою. Висновок про дуже значну роль жінок в культовому й обрядовому житті суспільства, зокрема в епоху енеоліту, зроблений дослідниками стосовно близькосхідно-передньоазійського регіону, а також Південно-Східної Європи (включаючи Трипільську культуру), що тяжіє до останнього в історико-культурному відношенні (Иванов, 1983, 62-63, 68-70, 78; див. також: Брентьес, 1976, 85-87; Мелларт, 1982, 89, 99). Як відомо, близькосхідно-передньоазійський регіон є одним з найбільш вірогідних районів прабатьківщини індоєвропейців (Гамкрелидзе, Иванов, 1-Й, 1984). За іншою гіпотезою, найбільш імовірною територією формування індоєвропейської етнічної спільності був південь Східної і Середньої Європи, включаючи територію України (Генинг, 1986, 19-20). Звідси і важливість ролі жінок в культово-обрядовому житті давніх слов'ян, успадкована від їх предків - індоєвропейців. В усякому разі, роль Яги-відьми - чаклунки в казках і легендах підтверджує дану тезу. Дослідження давньоіндійських ініціаційних ритуалів показують, що там па ранніх етапах розвитку суспільства старі жінки-жриці також відігравали значну роль. І лише з відстороненням жінки в суспільному й культовому житті давніх індійців на задній план, їх місце в ініціаційних церемоніях зайняли чоловіки. При цьому вони одягали маски, які символізували "Праматір" - хазяйку потойбічного світу (під нею ховався розпорядник обряду) і її жриць (Васильков, 1988, 100-101, 105). Можливо, дещо подібне відбулося і в давніх слов'ян. Аналогічна передача функцій в ході ініціації відбувалася і у божеств - покровителів ритуалу. Як роль жінок-жриць переходить до жерців-чоловіків, так, в ході обрядових дій, жіночу богиню заступає чоловіче божество. Таким божеством був давньослов'янський бог Белее, що виступав в одній із своїх основних функцій господарем царства мертвих, куди потрапляли ініційовані (Иванов, Топоров, 1974, 67).

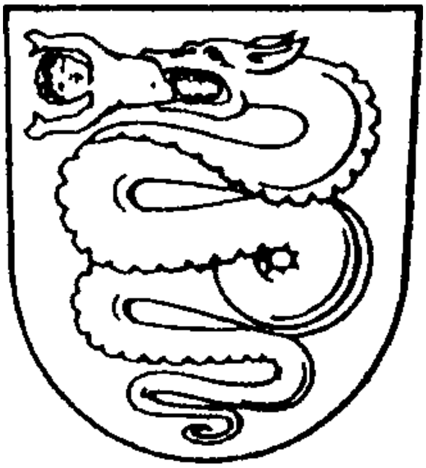
В лісовому таборі посвячувані переживали ритуальну смерть. Це головна риса другої, лімінальної, фази ініціації. Про ритуальну смерть ініціанта однозначно свідчать казки, де герой здійснює подорож в інший, часто підземний, світ, що виявляється світом мертвих. "Тридесяте царство", в яке також здійснює подорож герой у багатьох казках, теж має ознаки потойбічного світу і певним чином прирівнюється до нього. "Тридесяте царство малюється тими ж картинами, що і "той світ", - відзначають дослідники (Елеонская, 1994, 45). В билинах богатирі, проходячи ініціаційні випробування, також переживають ритуальну смерть. Наприклад, Михайло Потик сходить в "сиру землю", де перебуває в "колоді білодубовій", тобто в трупі. Ілля Муромець і Альоша Попович під час походу зі Свято-гором примірюють па себе трупу Святогора, лягаючи в неї (Былины, 1986, 33, 40, 43, 53-54, 72; Петров, 1930, 224). Ремінісценцією ритуальної смерті ініціанта є, очевидно, відрубування голови Альоші Поповичу під час його битви з Тугарипом - епізод, що не означає дійсної смерті героя, який в подальшому воскресає (Мериджи, 1966, 26). Ініціанти, як видається, мали в своєму зовнішньому вигляді ознаки такої символічної смерті. Ми бачили, як парубкам-ініціантам в українців і в західних слов'ян забруднювали обличчя сажею і нечистотами, що є символами їх ритуальної смерті. Польські жебраки, розбійники й косарі забороняли ініціантам їсти, пити, говорити, сміятися, а також стригтися й голитись (Савченко, 1926, 89; Хорватова, 1989, 171-173; Bruckner, 1980, 286; Tokarska, Wasilewski, Zmystowska, 1982, 94-97). А запорозькі козаки змушували іпіціаптів їсти викликаючу огиду їжу. В казках ініціант інколи виступає як сліпий (ознака смерті), що знаходить аналог в міфі про Громовержця, в якого його противник викрадає очі (Иванов, Топоров, 1974, 129-134). Казкового героя не пізнають, він, будучи царським сипом, з'являється в "поганенькій одежі" (Купиш, 1857, 56-57), викопує службу кухарчука ("кухтика"), як у казці, записаній на Поділлі (Казки та оповідання з Поділля, 1928, № 486, 487) і т. її. Казковий герой їсть їжу, яка прилучає його до світу мертвих, йому забороняють спати (Пропп, 1986, 66-81). Матеріали казок також вказують на те, що ініціантів не просто вважали мертвими, але й піддавали символічному розчленуванню, завдаючи при цьому болючих ран. Про це свідчать закривавлений одяг героїв, відрізання пальців,

рук, вирізання "ременя" з спини, розрізання їх па частини, як, наприклад, розрубування Царевича Солов'єм-розбійником (Пропп, 1986, 66-81; Куліш, 1857, 51-56; Українські народні казки, 1976, 175-178). У стародавніх германців юнакам також завдавали ран, чому існувало міфічне пояснення: бог-войовник Вотан колись сам себе поранив списом (Кардини, 1987, 107). Вище ми бачили які болючі операції проробляли над ініціантами в історичний період селяни й ремісники в українців та інших слов'янських і сусідніх європейських народів (шмагання різками й нагаєм, тягання за волосся, кидання в воду і т.д.). Стародавні індійці піддавали ініціантів голодуванню, різним болісним тортурам, побоям (Васильков, 1988, 100; Васильков, 1974, 141). Наведені матеріали певною мірою вказують па символи ритуальної смерті ініціантів у давніх слов'ян: їх розмальовували чорною фарбою, вони не стриглись і не голились, їм заборонялося сміятися й розмовляти. Ініціатив піддавали фізичним випробуванням: завдавали болючих ран, били, в тому числі шмагали різками, не давали їсти, або ж годували огидною їжею, позбавляли сну, тягали за волосся, кидали в воду. Все це було спрямоване не тільки на випробування витривалості й сили волі у ініціантів, але й свідчило про їх ритуальну смерть, оскільки з ними поводилися протилежно прийнятому в світі людей. Вода є, як відомо, хтопічною стихією, а удари, за принципом контагіозної магії, мали стимулювати нове народження посвячуваних. Лімінальпий етап ініціатив, коли вони піддавалися всіляким приниженням, а також фізичним і моральним випробуванням, відобразився в мові. Так, лінгвісти відзначають походження слов'янських термінів для позначення раба (*огЬь, *otrok, *хо1ръ) з слів, якими до цього називали підлітків, що проходили ініціацію (Трубачев, 1991, 171-174).

Як ми знаємо, під час ініціацій в українських парубочих громадах, ремісничих цехах і, особливо, в княжих дружинах та в Запорозькій Січі випробовувались сила і спритність посвячуваних. Ці ж якості випробовували в ініціантів жебраки й злодії. Немає сумніву, що таким перевіркам фізичних якостей ініційованих надавалося великого значення в архаїчну епоху. Думається, випробовували давні слов'яни при ініціації юнаків і їх вміння володіти зброєю, що знаходить аналоги в інших народів. Перебування в лісовому таборі обов'язково включало також навчання ініційованих

ритуалам, міфам, традиціям племені. Як свідчить етнографічний матеріал, одержання ініціантом під час лімінальної фази езотеричних знань, що втілювали культурно-історичпий досвід племені, є обов'язковим елементом ініціацій (Тендрякова, 1992, 32; див. також: Мелетинский, 1972, 152, 156; Campbell, 1991, 101-103). Такі знання прилучали ініційованих юнаків до співтовариства повноправних, посвячених чоловіків-воїнів. Навчання ініційованих особливим езотеричним знанням здійснювалося при посвяченні в давніх індоаріїв. їх юнаки вчилися ритуальних танців, піснень, музики, міфів племені, одержували знання в галузі культової практики і магічних властивостей (здатність "бачити й чути богів", "чудесне бачення світу"), ініціантам вручались особливі магічні предмети - "зброю проти злих духів" (Васильков, 1974, 141, 148-150). В ході посвячувальних обрядів українців, як показав розглянутий матеріал, ініціанти також навчалися різних видів знань і традицій відповідних соціальних професійних груп. Навчання давніми слов'янами юнаків-ініціантів традицій, обрядів, міфів племені знайшло відображення в фольклорному матеріалі. В казках герої під час перебування їх в лісі вчаться перетворюватися па тварин, розуміти мову птахів і звірів, одержують владу над танцями й магічними здібностями, знаходять в лісі "гуслі-самогуди", сопілки, скрипки і т.д. (Пропп, 1986, 103-106). У міфологічних легендах про вовкулаків вовки навчають хлопців, перетворених па вовків, що потрапили до них, своїх звичок, прийомів полювання і т. її. (Чубинский, І, 1872, 52; Новицкий, 1907, 27; Народні оповідання й казки, 71). В інших легендах розповідається про те, як чоловік, покуштувавши чаклунського варива, приготованого із змії, одержував здатність розуміти мову трав, птахів і звірів (Васильєв, 1889а, 634; Нечуй-Левицький, 1992, 73). Тут, можливо, прослідковується зв'язок магічних знань і здібностей, які одержує посвячуваний, з стародавнім Велесом, що виступав в образі Змія і був "жрецьким богом", господарем таємних знань (Попович, 93, 106).

При символічному вмиранні іпіціаитів, очевидно, мала місце пе просто їх смерть, але й проковтування чудовиськом. Цей факт засвідчений па численних прикладах позаєвропейських культур. Є дані і про побутування ритуального пожирання іпіціапта страхітливим



Змій, що пожирає людину.
Зображення на гербі феодального
роду Вісконті з Італії
(З кн. Oswald G. Lexikon der Heroldik.
- Leipzig, 1984)

Змієм у давнину в європейських народів, зокрема, в Дунайському регіоні (Becker, 1990 132-133). Це ж підтверджують і іконографічні матеріали, зокрема геральдика. Так, серед зображень па гербах європейської знаті у період середньовіччя відомий малюнок змія, що пожирає, чи випльовує, людську фігуру (Oswald, 1984, 92, 351). Саме перебування в череві страховиська давало ініційованому магічні знання і владу над оточуючим світом. Такі магічні властивості ініціапт одержував в результаті "випльовування" його чудовиськом (Becker, 1990, 132-133). Матеріали східнослов'янських казок свідчать про ритуальне проковтування посвячуваних юнаків страховиськом і в наших предків у давнину. В більшості випадків пожирає героя Змій, інколи інша страхітлива тварина (Пропп, 1986, 219-242; Народні оповідання й казки, № 129, 130 та ін.; Народные русские скажи А. Н. Афанасьева, № 134, 135, 156, 562 та ін.) Часто в казках Змій-проковтувач заміщений страхітливим Вовком ("Залізний вовк") (Малорусские народные предания и рассказы... М. Драгоманова, 1876, № 6; Українські народні казки, 1976, 235-240). Присутній мотив ковтання героїв Змієм, з подальшим їх відригуванням, і в змієборчих легендах кузьмодем'янівського циклу (Петров, 1930, 215). У цьому зв’язку становить інтерес і казковий епізод віддачі батьком сина Змієві, як плати за допомогу (Українські народні казки, вибрані для дітей, 1994, 98). В казках розпові-

дається і про те, як герой, будучи проковтнутим і виплюнутим Змієм, в результаті цього одержує знання та матеріальні блага (Три золоті слова, 1968, 142-143). Можна думати, що в дійсності ініціаута кидали в пащу споруди, що являла собою макет-опудало Змія-Велеса, подібно до того, як це засвідчено в так званих "примітивних" народів у історичну епоху. Підтвердженням може слугувати звичай польських косарів при обряді фрицювання (див. вище) влаштовувати особливу споруду з кіс, покритих травою, і примушувати хлопця-ініціанта пролазити крізь нього. При цьому хлопцеві вимащували обличчя чорною фарбою, попелом чи сажею (символ смерті), кидали йому під ноги колодки, через які він мусив перелазити, а після "появи на світ" влаштовували гоління і нарекали новим іменем (Савченко, 1926, 89). Пожирання юнака чудовиськом в ході давньослов'янської ініціації символізували криваві рани, що завдавалися йому при цьому. Пролазячи крізь опудало Велеса, ініціант "народжувався" заново, одержуючи від нього магічні знання. До речі, згадаймо, що билинний Волх Всеславович, як і легендарний сербський князь Вук, народжуються від Змія, що виступає їх батьком (Былины, 1986, 57; Иванов, Топоров, 1991г, 128; Иванов, Топоров, 1991д, 223; Мелетинский, 1986, 99). А в сербських міфічних піснях говориться про те, як Змій, обертаючись добрим молодцем, вступав у зв'язок з земними дівчатами і від цього зв'язку народжувалися зміїничі-юпаки (богатирі) (Српске народне щесме, 1977, № 239; Сербские народные песни и сказки, 1987, 38, а також прим, на с. 438). Можливо, що Белее виступав у ході ініціації і в іпостасі вовка. Зокрема, у вигляді вовка уявлявся покровитель ініціацій в осетинів й інших іранських народів у давнину (Иванчик, 1988, 42-43). Про це свідчать і східнослов'янські казки, в яких Залізний Вовк інколи заступає Змія. У зв'язку з цим слід вказати, що в міфології й фольклорі індоєвропейських, і в тому числі слов'янських, народів образи Змія і вовка є заємозамінювапими. О. Потебня писав: "Така заміна має стільки підстав, що ми вважаємо вовка за іншу форму міфологічного змія" (Потебня, 1865, 278; див. також; Раевский, 1985, 118-119). Згадаймо в цьому зв'язку сербського Змія Вогняного Вовка, або Змія Деспота Вука (тобто Вовка) (Иванов, Топоров, 19913. 223; Сербские народные песни и сказки, 1987, 179-182).

Розуміється, вся обстановка, в якій проходили ритуали посвячення, справляла

незабутнє враження па ініційованих. Вони дійсно ніби потрапляли із світу земного в інший, страшний світ. Російський етнограф Л. Штернберг писав, що "при церемоніях ініціації, ... посвячуваних юнаків ізолюють, катують, примушують постити, приводять в найбільш збуджений стан, і в той же час їм кажуть: "Ти скоро помреш, один дух вийде з тебе, а інший увійде", нри цьому чинять шум за допомогою гудилок... і йому кажуть, що це - голос "хазяїна неба", "хазяїна грому", котрий у цей час говорить своїми устами і т. д." (Штернберг, 1936, 282). До речі, згадуване вище одержання героями "ініціаційних" казок музичних інструментів у священому лісі є не випадковим. Саме ці інструменти використовувалися для імітації голосів духів і божеств, зокрема голосу Змія-проковтувача. Це підтверджується па етнографічному матеріалі. У так званих "примітивних" народів музичними інструментами, що імітували голоси духів-пожирачів були різні дудки, гудилки, флейти і т. її. Навіть саме їх існування трималося членами чоловічих союзів у суворому секреті, і непосвяченим бачити ці інструменти заборонялось під страхом смерті. І саме показ ініціантам інструментів, з яких виходив голос божества, становив одне з важливих дійств ініціацій (Сыны Дехевая, 1960, 156, 159-161; Ypiranga, 1960, 37-39).

Вмираючи у своїй старій іпостасі, юнак в ході давньослов'янської ініціації "перероджувався" на вовка і ставав членом чоловічого "вовчого" союзу. Ритуальне переродження ініційованих на вовків (чи псів) у давнину було характерним для багатьох індоєвропейських народів, зокрема, для індоіранців, скіфів, італіків, кельтів, германців, балтів (Иванчик, 1988; Кардиті, 1987, 107-121; Ridley, 1976). Вовку відводилося чільне місце в міфології і культовій практиці давніх індоєвропейців і, пізніше, слов'ян. Він вшановувався як тотемний предок і родоначальник племені. Про важливу функцію вовка в індоєвропейській традиції, - за словами Т. Гамкрелідзе і В. Іванова, — на всьому протязі від епохи існування стародавньої індоєвропейської спільності аж до історичного періоду свідчить поширеність етнонімів і топонімів, що містять основу "вовк". "Цілі народи і країни називалися "вовчими" іменами за місцем, що відводилося цій тварині в культурній традиції (очевидно тотемного походження) тих чи інших індоєвропейських племен" (Гамкрелидзе, Иванов, П, 1984, 495; див., також: Стрижок, 1988, 72).

Одним з таких народів є союз полабських слов'ян лютичів, назва яких походила від табуїстичного найменування вовка як "лютого" і означала "вовчі племена" (Развитие этнического самосознания.., 1982. Прим, на с. 339). Поширеними були серед індоєвропейських народів і антроіюніми з основою "вовк". Для прикладу можна назвати німців, у яких і зараз вельми поширені особисті імена, що містять основу "вовк" (наприклад Вольфганг, Вольфрам) і топоніми (Вольфгагеп), які вказують на важливу роль вовка в їх культурній традиції (Worterbuch der deutschen Volkskunde, 1974, 982). Так само розповсюджене в сербів ім'я Вук означає "вовк". Велике поширення мають "вовчі" топоніми на території України (Ономастика України, 1992, 176). У східних слов'ян, не тільки в давньоруський період, а й у середньовічній Україні і Білорусі, були широко розповсюдженими імена Валчко, Вовк, вживаючися паралельно з християнськими календарними іменами (Яковенко, 1993, 156). У багатьох індоєвропейських народів родоводи правителів називають вовчицю, яка вигодувала їх засновників, наприклад Ромула й Рема у римлян, Кіра в персів. А у відповідності до давньогрецької традиції, деякі діти Аполлона, народжені від земних жінок, теж вигодовувалися вовчицями (Moszyriski, 1967, 572; Иванов, 19916, 242). В українських, російських, білоруських, польських, чеських, словацьких казках богатир-змієборець часто є "сином собаки" - Сученком, Сучичем, Сукевичем, Сучицем і т. д. (Бараг, 1981, 164).

У всіх слов'янських народів аж до недавнього часу зберігалися сліди тотемістичного культу вовка. Так, у більшості слов'ян, як до речі і в німців та французів, зустріч з вовком віщувала удачу. "Ему воук дарогу перебег", - казали білоруси про людину, яку завжди супроводжує удача (Богданович, 1895, 177-178). Відомий російський поет першої половини XIX століття Є. Баратинський, який у своїх творах виявляє дивовижну здатність бачити в "забобоні й прикметах не брехню і дикість, а уламки іншої правди, що сягає іншого типу культури" (Лотман, 1987, 10), писав з цього приводу у вірші "Прикмети":

На шлях йому, вибігши з лісу, вовк, Крутився, піднявши щетину, Вішав перемогу, і сміло свій полк. Він кинув на вражу дружину*.(* Переклад автора)

(Баратынский, 1987, 97)

А болгари навіть вважали втрати, заподіяні вовками худобі, особливим щастям. Це,

па їхню думку, знаменувало успішне розмноження домашніх тварин, великі надої і взагалі удачу в господарстві. В Болгарії, Далмації, серед українців-гуцулів, як і в сусідніх румунів та латишів, відомі особливі "вовчі свята", що припадали на осінньо-зимовий сезон (Moszyriski, 1967, 571; Свешникова, 1987, 266-273). У поляків по народженні дитини оголошували "Вовчиця породила вовка" (Tokarska, Wasilewski, Zmyslowska, 1982, 100). Залишки тотемістичного культу вовка до наших днів зберігаються в українському Поліссі. За свідченням українського фольклориста В. Давидюка, в деяких селах люди вважають, що зустрівши вовка в лісі, слід стати навколішки і сказати: "І я вовк", або ж завити по-вовчи (Поліська дома, 1991, 103; Давидюк, 1994, 28). Подібні вірування були зафіксовані па рубежі XIX - XX століть Б. Грінченком на Чернігівщині: "Як оступлять вовки чоловіка, то треба назвати якого-небудь умершего чоловіка ймення, чи родича, чи знакомого, то й підуть геть" (Гринченко, 1901, 63). В усіх слов'янських народів побутувало повір'я, що вовки поїдають злих духів, демонів і чортів. Українці казали про чортів, що "якби їх грім не бив, вовки не виїдали, то їх би стільки наплодилося, що світу не було б видно" (Moszyriski, 1967, 570-571). У казках, зокрема в чарівних, вовк дуже часто теж виступає позитивним персонажем - чудесним помічником героя (Українські народні казки, 1976, 235-240; Таємниця скляної гори, 1974, 118-123; Народные русские скажи А. Н. Афанасьева, № 156, 160, 161, 201, 202, 204). Серед східних слов'ян побутувала віра в те, що вовками керує Білий вовк - "вовчий цар", "вовчий пастух" (Воропай, П, 1991, 260; Народные русские скажи А. Н. Афанасьева, № 45; Ито, 1993, 129; Moszyriski, 1967, 573). Це повір'я можна вважати ремінісценцією прадавніх уявлень про тотемістичного священного царя-вовка.

Далеким відгомоном ритуального перетворення ініційованих па вовків є міфологічні легенди про вовкулаків, які широко побутували до недавнього часу в усіх слов'ян, а також в інших індоєвропейських народів. На лікантропію ясно вказують назви людей, перетворених па вовків: укр. вовкулака, рос. волколак і волкодлак, білор. ваукалак, сербохорв. ву-кодлак, словеи. volkodlak, болг. вълкодлак, Іюльськ. wilkotak, чеш. vilkodlak, слов, vlkodlak, лужицьк. wilkoraz, старосл. влъкодлак (Ито, 1993, 123, 132; Иванов, Топоров, 1991 г', 128; Schneeweis, 1961, 8). А в Білорусі, в районі Вітебська, вовкулаків називали просто "вовками"

(Шейп, 1902, 253). Повір'я і легенди про вовкулацтво поширені і в інших індоєвропейських народів. У німців це - Werwolf, у литовців - vilktaki, у французів - Loupgamu (Worterbuch der deutschen Volkskunde, 1974, 963; Иванов, Топоров, 1992II, 236, Максимов, 1903, 105). В іранській традиції також говориться про mairyo - "вовків на двох ногах", тобто вовкулаків (Ridley, 1976, 326). Судячи з легенд, па вовків перетворюють, як правило, молодих хлопців шлюбного віку, що відповідає віку ініціації. А в українців існувало повір'я, що хлопець, який був перетворений па вовкулаку, а потім знову став людиною, не може більше стати вовком (Гнатюк, 1981a, 237).

Побутували, зокрема серед українців, і легенди про перетворення людей па собак (Гнатюк, 19816, 195; Народні оповідання й казки, 71; Чубинский, I, 1872, 52-53; Ящуржинский, 1991, 556). В деяких легендах людина перетворюється то па вовка, то па пса (Євшан-зілля, 1992, 74). У цьому зв'язку звертає па себе увагу називання вовків "собаками" ("псами") Вовчого пастуха, а також святого Юрія (Георгія) - покровителя вовків (про нього детальніше - нижче). Українці казали: "Вовки - це Юрьэви собаки" (Малорусские народные предания и рассказы... М. Драгоманова, 1876, № 9; Ито, 1993, 127). Схожі уявлення побутували й серед інших сусідніх народів. Так, стародавні германці іменували двох священних вовків, що супроводжували бога Вотапа-Одіпа, його "собаками" (Гамкрелиддзе, Иванов, II, 1984, 590). Румуци називали вовків "псами" святого Петра, а естонці - "цуценятами" Юрія (Ито, 1993, 127). Ці факти також знаходяться в руслі тієї ж традиції. "Змішування вовка і собаки характерне для різних міфологічних традицій, де вовки можуть зватися собаками і - навпаки" (Гамкрелидзе, Иванов, II, 1984, 590). В давнину ініціапти "перероджувалися" не тільки па вовків, але й па псів, що було пов'язане, очевидно, зі специфікою ініціацій в різних народів і племен. Мало місце і змішашшя образів вовків і псів, як це зафіксовано у скіфів, в яких ініціапти вважалися і "псами" й "вовками" одночасно (Иванчик, 1988, 40-41). Перетворення людини па собаку при ініціації знайшло відображення і в українських легендах про собакоголових людей - "песиголовців" (Новицкий, 1912, 16-17; Савур-могила, 1990, 25-26). Українські дослідники звичайно пояснюють виникнення

Переодягнений вовком воїн. Мідна пластинка вікінгів VII ст. (З кн.: Schweizerisches Archiv fur Volkskunde. - Basel, 1972/1973. - Hi 1-6)

цих сюжетів впливом античної та християнської апокрифічної літератури, куди вони, в свою чергу, потрапили з творів давньогрецьких і давньоримських письменників (Булашев, 1992, 172-179). Особливо великий вплив мав пізньоелліністичний роман "Александрія", що містить оповіді про усіляких незвичайних людей, в тому числі - циклонів та кінокефалів (собакоголових). Зазначений вплив апокрифічної та античної літератури на українські міфологічні легенди про песиголовців не викликає сумніву, як не можна заперечувати і деякої схожості цих сюжетів з античними. Проте, поряд із запозиченими елементами, на мою думку, в українських легендах про собакоголових присутній і давній фольклорно-міфологічний субстрат, що належить автохтонній етнічній традиції. Таке Переплетення більш пізніх, пов'язаних із християнською традицією, елементів і прадавніх місцевих мотивів взагалі є характерним для народної творчості й пов'язаних з цими сюжетами світоглядних уявлень. І тут часто дуже важко визначити, що ж було першим: курка чи яйце (Про складний симбіоз прадавніх язичницьких і християнських елементів у народній свідомості й традиційній культурі див.: Гуревич, 1981). Тим більше, що дуже часто в основі і запозичених, і місцевих мотивів лежать типологічне одні й ті ж явища. Якраз із цим ми й стикаємося в розповідях про песиголовців. Адже в основі греко-римських оповідей про собакоголових, які пізніше потрапили в християнську апокрифічну літературу, теж лежать прадавні уявлення про людей-псів, пов'язані з ініціаціями. Уявлення

про собакоголових, аналогічні українським, відомі у кельтів, а також у германців. У останніх це "Hundingas" — нащадки собак (Гамкрелидзе, Иванов, II, 1984, 590). Причому, про них свідчать не тільки германські міфи й легенди, але і ранньосередньовічні письменники. Зокрема, Павел Диякон писав, що у війську германського племені лангобардів, які в 568 році вторглися в Італію, були "собакоголові воїни" (Кардини, 1987, 119-120). Очевидно, лангобардські "собакоголові воїни" носили на головах маски-шоломи з собачих голів. Подібні звірині шоломи мали велике поширення у різних народів і використовувалися під час війн з метою залякування противника. До речі, деякими відомостями, у вторгненні лангобардів до Італії брали участь і слов'янські племена з Наддунайщини. Про поширення у минулому серед українців і інших східних слов'ян уявлень про песиголовців свідчать старовинні мініатюри, де зображені люди з песячими головами. А в Росії у Весегонському музеї Рибіпського повіту Пермської губернії ще па початку XX століття зберігалася ікона святого Христофора з головою собаки. Цей святий, за грецькими легендами, виводиться з країни кінокефалів. Л. Штернберг свідчить, що зображення святих із звіриними, і в тому числі з собачими, головами в православних храмах Пермської губернії в минулому взагалі не були рідкістю (Штернберг, 1936, 390). До цього слід додати зафіксовані етнографами відголоски тотемістичного культу пса в білорусів (Дашкевич, 1991, 532), що теж, думається, якимось чином пов'язані з прадавніми уявленнями про "людей-собак". А взагалі, культ пса в минулому мав досить велике поширення серед слов'ян. Вважалося, що пес може відвертати уроки, зустрічатися з духами, передбачати майбутнє і т. п. (Tokarska, Wasilewski, Zmyslowska, 1982, 100).

Крім "людей-вовків" і "людей-псів" у традиціях багатьох індоєвропейських народів' відомі і "люди-ведмеді"*. (* У слов'янському фольклорі та міфологи відомі й інші "люди-тварини", проте їх зв'язок з архаїчними юнацькими ініціаціями та молодіжними союзами на сьогодні не доведений.)

Особливо ці уявлення характерні для стародавніх германців, у яких ініціанти "перероджувалися" не лише на вовків, але й на ведмедів. Це так звані Barenhauter ("носії ведмежих шкур") у німців і Berserker ("одягнені у ведмежі шкури") у скандинавів (Worterbuch der deutschen Volkskunde, 1974, 60-61, 79). Т. Гамкрелідзе і

В. Іванов зазначають, що па лінгвістичному матеріалі велика роль ведмедя в культовій практиці й міфології прослідковується в основному в балто-слов'яно-германському ареалі і порівняно слабо представлена у інших індоєвропейців (Гамкрелидзе, Иванов, II, 1984, 498). Фольклорний і етнографічний матеріал підтверджує їх висновок. Так, культ ведмедя відомий у білорусів і болгар (Moszytiski, 1967, 573). У росіян, особливо в північних регіонах, також побутував культ ведмедя як господаря звірів (Иванов, Топоров, 1974, 46, 57, 58; Куликовский, 1890, 114-115). Серед них відоме повір'я, що ведмідь раніше був людиною. А в Тотемському повіті Вологодської губернії вірили, що чаклуни обертають людей не тільки на вовків, а й на ведмедів (Забылин, 1880, 272; Максимов, 1903, 106). В українців також зафіксовані легенди, хоча й відносно нечисленні, про перетворення на ведмедя людини Богом, якого вона хотіла злякати (Малорусские народные предания и рассказы М. Драгоманова, 1879, № 10; Бессараба, 1916, 48; Гнатюк, 19816, 195). При цьому чоловік, лякаючи Бога, одягав на себе перевернутий вовною назовні кожух. Тут звертає на себе увагу, по-перше, вивертання одягу, тобто вступ в контакт з потойбічним світом, і, по-друге, кожух вовною назовні, як аналог звіриної шкури. В. Іванов і В. Топоров, пояснюючи походження слов'янських термінів, що вживаються для позначення "людей -вовків", вважають звичайну їх етимологію з праслов'янських *iMkb ("вовк") і *dolka ("шерсть") (Етимологічний словник української мови, 1, 1982, 412; Moszynski 1967, 547) народною і виводять другий компонент з слов'янського *dlak-, спорідненого балтському *tlak- — "ведмідь" (Иванов, Топоров, 1991 в, 128). Все це дозволяє припустити, що в деяких давньослов'янських племен ініціанти ритуально перероджувалися не па вовків, а па ведмедів. Можливо, це було характерно для тих племен, які в процесі розселення змішалися з балтами й іншими північноєвропейськими, наприклад фіно-угорськими, народами.

Слід зазначити, що вчені XIX - початку XX ст., які займалися вивченням народних вірувань про вовкулаків серед слов'ян, пояснювали причину їх появи й стійкості психічними хворобами, зокрема хворобою святого Вітта, а також сказом від укусів скажених вовків (Иванов, 1991а, 511; Bruckner, 1980, 287; Moszynski, 1967, 545, 546; Slowntk folkloru polskiego, 1965, 439). Але тоді можна запитати: а чому ж хворі

люди уявляли себе саме вовками, а не іншими тваринами? Адже не всіх кусали скажені вовки? Новітні дослідження Р. Якобсона, М. Шефтеля, Р. Радлі, І. Іто, В. Давидюка і автора даної книги перекопують, що витоки цих вірувань і пов'язаних з ними фольклорних мотивів, а також їх велике поширення, кореняться в прадавньому ініціаційному ритуалі. Разом з тим, в їх стійкому збереженні па протязі тривалого часу, очевидно, відіграли свою роль і певні явища зі сфери психопатології, зокрема масові психози епохи середньовіччя (Даркевич, 1988, 112; Worterbuch der deutschen Volkskunde, 1974, 963).

Але не тільки фольклор доніс до нас свідчення про ініціаційний обряд "пере-родження" па вовка і, в меншій мірі, на ведмедя. Такі дані дає нам і етнографія та мовознавство. В пізніх ініціаціях ряду слов'янських народів зберігся звичай називати посвячуваних "вовками". Наприклад, так іменували юнаків, що проходили ініціацію в косарських громадах, а також в об'єднаннях жебраків і розбійників у поляків (Хорватова, 1989, 130; Bruckner, 1980, 275; Tokarska, Wasilewski, Zmystowska, 1982, 96). Серед жебраків і розбійників ініціації в історичний період взагалі зберігали багато архаїчних рис. За деякими даними, в ряді місцевостей України "вовком" називали хлопця, якого приймали до парубочої громади (ІМФЕ, Ф. 1-1 дод. Од. зб. ЗО. Арк. 1). Сюди ж слід віднести і порівняння в "Слові о полку Ігоревім" дружинників князя Всеволода з вовками в розповіді по їх виховання як воїнів: "Скачють акы сіфьш влъци вᴦь пол-Ь" (Слово о полку Игореве, 1969, 198). А виховання воїнів-дружинників, як ми знаємо, проходило в формі інціації. В середньоросійських діалектах боярин па весіллі, а також інші весільні чини звались "вовками" (Словарь русских народных говоров, V, 1970, 40; Псковский областной словарь.., 4, 1979, 111), що, як побачимо далі, також пов'язане з розглядуваним явищем, зокрема з умиканням жінок членами "вовчих" союзів. В українців серед хлопців на початку XX століття існувала гра, що звалася "Загинати сухого вовка" (Словарь української мови, I, 1907, 245). А у польських цехових ремісників епохи феодалізму при висвяченні учня на підмайстра (обряд визволки), посвячуваному підносили келих з вином, що звався "wilkomem". Так було, наприклад, в цеху мулярів м. Лодзі (Szymariska, 1982, 43). Відомий польський краєзнавець і етнограф 3. Глогер виводив цю назву з німецького willkommen -

"ласкаво просимо", проте він же зв'язує її з словом "вовк", по-польськи wilk (Gloger, IV, 1903, 438). В такому разі назва келиха означає "вовчий". Зберігався серед слов'ян і звичай наряджатися вовком. Він відомий серед поляків, чехів, словаків, болгар, сербів, хорватів, в Далмації, Боснії. Тут вовчі маски одягали хлопці, що брали участь в новорічних карнавальних процесіях (Календарные обычаи и обряды, 1973, 227, 255, 257; Ито, 1993, 130, 133; Bruckner, 1980, 277; Schneeweis, 1961, 127). Такі парубоцькі рядження пов'язуються дослідниками з архаїчними обрядами ініціацій та ініціаційними об'єднаннями молоді. Зокрема, С. Токарев писав: "В багатьох випадках сама організація процесій з їх бутафорськими убраннями та іншими параферналіями нагадує архаїчні спілки чоловічої молоді" (Календарные обычаи и обряды, 1983, 191). Наряджалися в цих слов'янських народів і ведмедями. Дуже популярними маски ведмедів до останнього часу залишаються і в українців Поділля, Галичини та Буковини (Курочкин, 1990а; Курочкін, 19906; Курочкін, 1992а). Є свідчення, що вовками наряджалися на Різдво і в Білорусі. Там же побутував звичай називати вовків під час Різдвяних свят "колядниками" (Moszynski, 1967, 572). А недавно етнографи зафіксували побутування маски вовка і в Україні, зокрема на волинському Поліссі (Поліська дома, 1991, 106). В поляків у Жешівському та Краківському воєводствах, а також у сусідніх з ними білорусів і в українців Карпат існував звичай запрошувати на різдвяну вечерю вовка. Краківські селяни кидали за вечерею горох на стіну і кричали: "Вовче, вовче, іди до гороху, а не прийдеш, так не приходь до наступного року" (Календарные обычаи и обряды, 1973, 210-211). Подібні звичаї майже до наших днів збереглися і в Сербії (в Косово і Метохії), де на новорічний обід запрошували вовків, ведмедів і інших тварин (Календарные обычаи и обряды, 1973, 257). Вовками наряджалися й па Масляну, наприклад, в Славонії, в Лепеніці {Боснія і Герцеговина). Тут хлопці, зображаючи вовків, ходили ланцюжком, тримаючись один за одного, по дворах, де їх обдаровували. До одягу хлопців були прикріплені хвости тварин {Календарные обычаи и обряды, 1977, 248). А в Сербії і Далмації за свідченням Вука Караджича в будь-який день, коли впольовували вовка, робили з нього опудало, набиваючи шкуру соломою чи сіном і вставляючи у відкритий рот шматок червоної тканини. З цим опудалом ішли від двору до двору і

просили вовни, а також будь-чого іншого: зерна, сала, солі тощо. При цьому співали:

ДомаЂине, роде moj,
ево вука пред тво] двор!
Гони вука од Kyhe,
ни]е добар код киЛе;
пода] вуку сочище -
да на холе овчице,
подај вуку варище (шенице) —
да не коле іарице,
подај вуку вунице —
да на колье ј унице,
подај вуку сланине —
да не слази с планине,
подај вуку свашта доста -
да не колье око моста!
Господарю, роде мій,
ось вовк перед твоїм двором!
Жени вовка від хати,
він не добрий у хаті;
подай вовку круп —
щоб не різав овець,
подай вовку пшениці -
щоб не різав ярицi,
подай вовку вовни —
щоб не різав телички,
подай вовку сала -
щоб не сходив з гори,
подай вовку всього досить —
щоб не різав біля мосту!*
(Српске народне njесме, I, 1977, 350-351).

У Сербії, в деяких районах (Болевець, Хомоля та ін.), день святого Андрія відзначався як ведмежий (за повір'ями святий Андрій їздить па ведмеді). А в Західній Болгарії та в гірських районах країни взимку святкується Мечкип (Ведмежий) день {Календарные обычаи и обряды, 1973, 236, 266). Схожі звичаї відомі в інших сусідніх індоєвропейських народів. Так в Німеччині у Вестфалії, Брауншвейзі, Тюрінгії і Гессені хлопці на Різдво, Трійцю та інші свята влаштовували процесії ряджених, в яких брали участь маски вовка і ведмедя. Маскувалися вовком і ведмедем на новорічні свята також шотландці, румуни, молдавани (Савченко, 1926, 89; Календарные обычаи и обряды, 1973, 93, 144, 154, 291). В українців, як відомо, розпорядник новорічних колядувань і ряджень, які проводилися парубочими громадами, звався "березою". Походження цього терміну, відповідно до однієї з етимологій, виводиться з давнього прикметника *"березий" - "строкатий, чорний з білим" (Етимологічний словник української мови, 1, 1982, 89), що вказує па рядження в маску, можливо в вовчу? (* Переклад О. Микитенко).

Проте найбільш архаїчний обряд, що зберіг цілий ряд компонентів давньої ініціації, зафіксований в XIX столітті у польських косарів. Тут при проведенні обряду фрицювання молодого косаря валили па землю, били і при цьому вигукували: "Вовк! Вовк!" Потім ініціант, як уже говорилося, пролазив крізь особливу споруду, символічно вмираючи і відроджуючись знову. Причому "народжувався" посвячуваний уже як вовк. Про це свідчить той факт, що йому, після названих дій, одягали па голову вінок і прив'язували вовчий хвіст. Далі хлопця садовили па солом'яний стілець, а він при цьому кусався й завивав, імітуючи вовчу поведінку. Присутні косарі співали пісню, в якій ініційований зв'язувався з життям воіуса у лісі (Савченко, 1926, 89; Kolberg, 1964, 119). Якоюсь мірою аналогом до описаного обряду поляків є, очевидно, звичай українців примушувати парубків пролазити крізь "Велесову (Волосову) бороду" - останню купку "недожатого під час жнив збіжжя на полі (Див.: Воропай, II, 1991, 218; Іларіон, 1992, 107, 302). Даний обряд знаходиться у зв'язку і з іншими обрядово-міфологічними комплексами, зокрема, з дослідженим відомим англійським етнологом Дж. Фрезером втіленням хлібного духа в образі вовка (Фрэзер, 1980, 495-501). Разом з тим зв'язок його з ритуалами архаїчних ініціацій,

думається, теж проступає досить чітко.

Як же проходив сам ритуал "перетворення" ініційованого на вовка в давнину? Думається, що ця операція здійснювалася шляхом одягання вовчої шкури, опоясання і зав'язуванням на поясі магічних вузлів, а також вживання оп'яняючих і наркотичних речовин. Зокрема, так здійснювався в давнину цей ритуал у споріднених зі слов'янами народів - балтів, германців, кельтів, індо-іранців (Иванчик, 1988, 41; Worterbuch der deutschen Volkskunde, 1974, 963). Про це свідчать дані слов'янської етнографії й фольклору. Ми бачили, що в поляків ініціаптів-косарів наряджали вовками. Про одягання вовчих шкур свідчить і звичай одягати вовчі маски. В українських міфологічних легендах вовкулаки - це завжди люди, одягнені у вовчі шкури, під якими є навіть одяг. Аналогічні свідчення дає російський і білоруський фольклор, а також повір'я південних слов'ян (Moszynski, 1967, 545; Ито, 1993, 129). Перетворення людини на вовка за допомогою одягання вовчої шкури відоме у вірменів (Moszynski, 1967, 544). Саме перетворення юнака на вовкулаку в легендах дуже часто відбувається шляхом накидання на нього вовчої шкури. Ведмідь за легендами, як ми знаємо, теж виник з чоловіка, що одягнув вивернутий шерстю назовні кожух. А, як відомо, для первісних людей характерними є уявлення про те, що людина, яка одягає шкуру тварини, сама перетворюється на неї (Семенов, 1966, 343). Нерідко в легендах вказується, що при перетворенні чоловіка на вовка, його перепоясують особливим поясом, на якому зав'язують магічні вузли. Інколи на його шиї зав'язують чарівну мотузку (Гна-тюк, 1981а, 237, 238; Иванов, 1900, 234; Афанасьев, 1982, 404-405). Згадаймо в цьому зв'язку так звані "вовчі сорочки" і "вовчі пояси" у німців, що служили тій же меті (Worterbuch der deutschen Volkskunde, 1974, 963). І князеві-вовкулаці Всеславу в дитинстві волхви зав'язали на голові "пауз" (вузол). В літопису про це говориться: "Матери бо родившю его, и бысть ему язвено на главі его. Рекоша бо волхвы матери его: "Се язвепо навяжи на нь, да носить е до жывота своего", ежи носи Всеславъ и до сего дни на собі: сего ради не милостивъ на кровопролитье" (ПСРЛ, Т. 38, 67). Магічне значення пояса, як замка, оберега, чаклунського засобу, -символа чоловічої сили і влади, а також вузлів, які зав'язували під час чаклунських обрядів, з метою підсилити їх дію, загальновідоме (Маслова, 1984, 45-46; Забылин, 1880,

410, 411, 429; Worterbuch der deutschen Volkskunde, 1974,311,460).

Важливим моментом ініціації був вступ неофітів у контакт з духами предків, коли ініціант одержував духа-помічника (Шурц, 114). В нашому випадку посвячувані, очевидно, вступали в контакт не тільки зі своїми предками-людьми, але й з духом тотемного предка - вовка. Дух тотемного предка, відзначав відомий німецький етнограф кінця XIX - початку XX століття Г. Шурц, "оволодіває новопосвячепим хлопчиком і наповнює його новими силами, які роблять його здатним до вступу в чоловіче співтовариство" (Шурц, 114). Контакт з духами предків і з світом богів досягався шляхом вживання наркотичних речовин, що спричиняли тимчасове божевілля і галюцинації в ініційованих, тобто, як пише російський індолог Я. Васильков, - давали "здатність бачити богів" (Васильков, 1974, 102, 142). Цим також досягався ефект тимчасової смерті, коли відбувалося "згортання часу", провали в його сприйнятті. Наркотичні речовини вживали при ініціаціях юнаків давні іранці, індоарії, балти (Ridley, 1976, 325, 326; Васильков, 1988, 101, 102). Вживання галюциногенів стародавніми індоєвропейцями при "переродженні" ініціантів па вовків підтверджують і археологічні матеріали. Так, при розкопках курганів початку II тисячоліття до н. е. біля міста Тріалеті на Кавказі були знайдені срібні чаші з зображеннями вовків. На одній з них зображена процесія чоловіків у вовчих масках з чашами в руках. У центрі композиції на троні під деревом сидить божество у вовчій масці з келихом. Цю знахідку дослідники пов'язують з стародавніми індоєвропейцями {Залізняк, 1991, 40). Про використання галюциногенів у давньослов'янських ініціаціях на матеріалах казок зробив висновок В. Пропп (Пропп, 1986, 89-90). Згадаймо у цьому зв'язку фольклорний мотив про чаклунське вариво із змій, випивши яке, людина набувала здатності чути й розуміти голоси рослин і тварин {Нечуй-Левицький, 1992, 73). Р. Радлі наводить опис пов'язаного з давньослов'янською ініціацією чаклунського обряду перетворення людини на вовка, що існував у давнину на Русі, який включав і споживання галюциногену. Походження цього опису залишається не вияснeним, і в його достовірності сумнівається сам дослідник. Такі ж сумніви відносно нього висловив у приватній бесіді А. Топорков, з думкою якого я в основному згоден. З опису ми дізнаємося, що чоловік вночі малював коло і розпалював у середині

вогонь, на якому нагрівав посудину з наркотичною речовиною, що складалася з рослинних компонентів. Потім він нахилявся, дихав випарами і проказував замовляння, в якому викликав "духа сірого вовка" і просив зробити його вовкулакою "сильним і жорстоким", наділити "швидкістю лося", "кігтями ведмедя", "розумом лисиці", "силою бика", "очима кішки", "плавучістю риби", "нюхом собаки" і "зажерливістю свині". Після цього ініційований тричі цілував землю, стрибав через вогонь і крутився з посудиною в руках, вигукуючи: "Зроби мене вовкулакою, щоб я їв чоловіка, жінку, дитину. Я бажаю крові, людської крові, дай її мені в цю ж піч. Великий Духу-вовче, дай мені це. Я твій і серцем, і тілом, і душею" (Ridley, 1976, 324). Коли галюциноген починав діяти, ініційованому з'являлося видіння духа вовка-предка. В прадавньому чаклунському обряді він виглядав як висока істота з великими людськими кінцівками, що закінчувалися лапами вовка, з вовчою головою, ротом і вухами, але з людським носом і очима (Ridley, 1976, 324).

Дійсно, цей вражаючий опис чаклунського ритуалу, першоджерело якого виявити не вдалося, викликає сумніви щодо своєї достовірності. Що ж, перед нами майстерна підробка? Це не виключено. Проте, як відомо, диму без вогню не буває. І коли це підробка, то її автор з чогось виходив. Враховуючи дані інших, споріднених зі слов'янами традицій, які свідчать, що ініціаційний ритуал включав дії, аналогічні до наведених Радлі, думається, що все це не є чистою фантастикою. Певною паралеллю до описаного ритуалу є замовляння вовкулаки, яке наводить російський етнограф минулого століття І. Сахаров і яке теж пов'язане з "перетворенням" людини на вовка. Той, хто проказує його, говорить про себе, як про "вовка волохатого", у якого "на зубах... вся худоба рогата". Він просить у місяця: /'Розплав кулі, притупи ножі, розтовчи (измочаль) дубини, напусти страх на звіра, людину і гадів, щоб вони сірого вовка не брали і теплої б з нього шкури не драли" (Сахаров, 1885, 64-65).

У замовлянні, наведеному Сахаровим, як і в описі обряду, наведеному вище, мова йде про нічний час, котрий традиційно пов'язується з потойбічним світом. У легендах про вовкулаків перетворюваний на вовка теж проказує замовляння, а також стрибає і перекидається (три рази) через пень і застромлений у пень або

землю ніж (Даль, 1978, 233; Богданович, 1895, 145; Гнатюк, 1981а, 237; Легенди та перекази, 1985, 60). За описом П. Шейна, відомого білоруського і російського етнографа XIX століття, у білорусів чаклун перед перетворенням на вовка забивав в усамітненому місці в землю п'ять осикових кілочків, які відповідали чотирьом лапам і хвосту. Потім він перестрибував через усі кілки", починаючи з заднього (Шейн, 1903, 253). В. Давидюк відносно цього опису відзначає: "Весь процес перетворення чимось нагадує первіснообщинний ритуальний танець, який міг закінчуватися одяганням вовчої шкури" (Давидюк, 1992, 67). Очевидно, в давнину ініціант, вживаючи галюциноген, дійсно проказував замовляння, звертаючись з ним до духа вовка-предка і танцював ритуальний танець.

Як пише П. Шейн, білоруський чаклун, перетворюючи людей на вовків, робив "ворота" із з'єднаних верхівками горобинових дерев і вішав на них трьох зарізаних півнів, які вже не могли співати через старість, або вовка: Коли людина проходила крізь ворота й на неї надала краплина вовчої чи півнячої крові, вона перетворювалася на вовка (Шейн, 1902, 253-254). Тут звертає на себе увагу півень, який у слов'янській міфології традиційно пов'язується з комплексом уявлень життя - смерть - нове народження (Топоров, 1992. 310). Причому, старий півень пов'язаний більше з потойбічним світом. За повір'ями, якщо він старший семи років, то знесе яйце, з якого виведеться Змій (Афанасьев, 1982, 131). Горобина - це дерево Перупа (Тульцева, 1982, 173), про роль якого в ініціації див. нижче. А ворота - межа "свого" і "чужого", "того світу" й "цього". В архаїчній свідомості вони також ототожнювалися з жінкою-породіллеіо, ноги якої теж служили "воротами". Згадаймо в'цьому зв'язку звичай так званих "примітивних" народів, у яких чужинець, перш ніж бути допущеним у плем'я, мусив пролізти між ногами у жінок, і, таким чином "народитися" вже як "свій" (Фалък-Рённе, 1985, 40}. "Коли в Єгипті жінка народжувала, сидячи навприсядки, пише О. Фрейденберг, - вона ототожнювалася з аркою, з середніх воріт якої народжувалося сонце-дитя" {Фрейденберг, 1936, прим. 741 на с. 407, див. також с. 211). Можливо, ритуальні ворота, що символізували межу, яку ініціант пересікав при його "переродженні" на вовка, дійсно споруджувалися в давнину. Разом з тим, такими воротами могла бути і паща міфічного чудовиська, яке "випльовувало" проковтнутого раніше ініціанта.

Крім вживання ініційованими галюциногену, можна припустити поїдання ними особливої ритуальної їжі, як це взагалі прийнято у багатьох народів при проведенні ініціації. У давніх германців ініціанти, що "перетворювалися" на вовків і ведмедів, поїдали їх м'ясо і пили кров. Це давало посвячуваним силу й інші якості цих звірів (Кардини, 1987, 112). Серед польських мисливців у XIX столітті зафіксовані особливі мисливські посвячення, в ході яких ініціанти поїдали добре приправлену вовчу печінку (Gloger, II, 1903, 171). Міфологічні легенди про вовкулаків теж оповідають, що в ряді випадків перетворювані па вовків їдять печінку і серце тварин. Інколи говориться про серце і печінку коня (Исаевич, 1883, 700; Народні оповідання й казки... 69, 70). Ці органи, у відповідності з народними віруваннями, є місцем знаходження життєвих сил (Worterbuch der deutschen Volkskunde, 1974, 503). Про роль коня в ініціації ми вже знаємо. Можливо, про споживання крові і м'яса вовка в давнину свідчить роль вовчої крові в описаному П. Шейном способі перетворення на вовка. До речі, до наших днів серед коліїв свиней в Україні зберігся звичай нити свіжу кров забитих тварин. Очевидно, раніше він був поширений набагато більше. А польські мисливці вимащували ініціантові обличчя кров'ю першого вбитого ним звіра (Gloger, II, 1903, 171).

Очевидно, в цей же час проводили і обрядову стрижку волосся в посвячуваних, що встановив на матеріалах "ініціаційних" казок В. Пропп (Пропп, 1986, 137). В одній подільській казці саме стрижка героя-королевича змушує його їхати "в світ" (Казки та оповідання з Поділля, 1928, № 476). Обряд постригів у пізній період зафіксований в багатьох соціальних групах різних слов'янських народів. Зокрема, він відомий у східних і південних слов'ян. А в минулому цей обряд побутував і в слов'ян західних (Niederle, 1911, 62-66). Дослідження показують, що він має велику давність і сягає ритуальних постригів, що побутували у слов'ян ще до їх розселення зі спільної прабатьківщини (Palosija, 1977, 201). В історичні часи обрядові постриги, зокрема, в українців, інколи поєднувались з ритуальним шмаганням хлопчиків. Причому, як говорилося вище, били на межі, в полі, що підкреслювало їх порубіжний стан. Більшість дослідників вважають цей пізній ритуал постригів реліктом давніх ініціацій, який зсунувся в часі на період дитинства (Грушевський, б. р., 3-4; Зеленин, 1991, 331-332; Becker, 1990, 31-32).

Існування ритуальних постригів ініціантів у давнину підтверджується даними мовознавства. Зокрема, слово *хо1ръ, яке походить від терміну, яким позначали ініціанта, є суфіксальним похідним від дієслова *xoliti в значенні "стригти дуже коротко", тобто вказує на ритуальні постриги посвячуваних (Трубачев, 1991, 202-203). Сучасний український історик Ю. Писаренко висловлює думку, що обряд постригів символізує тимчасову смерть людини і перебування., її в порубіжній ситуації. Він порівнює постриги з давнім ритуалом присяги з дерном на голові, коли присягаючий символічно йшов у потойбічний світ. При обрядових постригах зрізане волосся, падаючи на землю, змішувалося з нею, подібно тому, як це мало місце в давньому ритуальному "договорі лютичів", що означає символічне опускання людини в підземний світ (Писаренко, 1993, 53-59). А оскільки волосся, у відповідності з народними віруваннями, вважається місцем знаходження життєвих сил людини, то зрозуміло чому при її ритуальній смерті проводилася стрижка. В подальшому відростання волосся супроводжувало ритуальне відродження посвячуваного.

У давніх германців у ході ініціації посвячуваним вручали зброю, і вони вважалися після цього воїнами (Кардини, 1987, 107). Вручали зброю юнакам при їх посвяченні й стародавні індоарії (Васильков, 1974, 142). Ми бачили, що при ініціаціях давньоруських дружинників, вручення їм зброї також було одним з компонентів церемонії. Думається, що вручали зброю посвячуваним і давні слов'яни в ході архаїчних юнацьких ініціацій.

Проводили ініціацію, як уже говорилося, жерці культу Велеса, що перейняли естафету від жінок-жриць. При цьому велику роль відігравали, очевидно, представники тієї родової групи, котра перебувала з групою посвячуваного в шлюбному обміні. З споріднених зі слов'янами традицій це засвідчено у давніх індійців (Васильков, 1988, 99). На слов'янському матеріалі така роль в ініціації представників родової групи, що знаходилася з родом ініційованих в шлюбному обміні підтверджується даними казок. У казках, які В. Пропп об'єднує під рубрикою "важкі завдання", такі завдання перед героєм-ініціантом, як правило, ставляться батьком нареченої, старим царем (Народные русские скажи А. Н. Афанасьава, № 137, 138, 144, 190, 191; Три золоті слова, 1968, 170-180; Українські

народні казки, 1976, 263-268, 269-270; Казки Верховини, 1960, 303-306; Срібний волосок, 1993, 3-4; Кольберг, 1991, № 18). Інколи Змій-противиик доводиться герою швагром (Українські народні казки, легенди, анекдоти, 1957, 172-175).

В. Пропп установив, що в казках про важкі завдання відображений обряд воцаріння нового царя в умовах матрилінійності успадкування влади вождя (Пропп, 19766, 266; Пропп, 1986, 332-341). Але цей висновок, думається, не суперечить тому, що в цих казках відобразились і риси вікових ініціацій. Адже для фольклорних творів, і, зокрема, для казок, характерне нашаровування нового на старе, змішання й симбіоз різноманітних форм, що відображають різні, як стадіальне, так і за типом соціальних відносин, явища дійсності. Це неодноразово підкреслював і сам дослідник; він, наприклад, показує як сполучаються риси царських і племінних юнацьких ініціацій у сюжеті про Едіпа (Пропп, 19766, 274-276). Дане положення взагалі є характерним для відображення ініціацій у казках та інших творах фольклору.

У легендах про вовкулаків звертає на себе увагу час перетворення людини на вовка. В більшості випадків він прив'язаний до тієї чи іншої сакрально позначеної точки. В українців це Великдень чи інше церковне свято, час церковної служби, ранок, весна (Иванов, 1900, 294; Новицкий, 1907, 27; Про вовкулакив,, 544, Ревякин, 1861, 135). Поляки вірили, що люди перетворюються на вовкулаків два рази на рік - на Різдво і на святого Яна, тобто приблизно під час зимового і літнього сонцестояння (Moszytiski, 1967, 546). У балтів це відбувалося напередодні Різдва (Ито, 1993, 127). Вірування в перетворення людей на вовкулаків на Різдво відомі і серед частини українців, зокрема, на волинському Поліссі, де казали: "Вовкулаками найчастій ставала на Руздві, на Свичке" (Поліська дома, 1991, 64). Ми бачимо також, що в західних і південних слов'ян до новорічних свят приурочувалися рядження в вовчі маски. В німців такі карнавали відбувалися на Трійцю. Називання вовків "колядниками" в білорусів теж вказує на зв'язок з Різдвяними святами. До новорічних свят часто прив'язувалися й обряди прийому в парубочі громади, що ми бачили, розглядаючи селянські ініціації українців. У західних слов'ян посвячення юнаків у члени молодіжних об'єднань теж здійснювалося в більшості на Різдво, Новий рік, на Великдень, на Трійцю (Хорватова, 1989, 163, 170). Українська

молодіжна гра "Воротар", яка на думку дослідників, пов'язана певним чином з архаїчними ініціаційними ритуалами (Becker, 1990, 35-36), проводилася навесні і входила до складу весняної обрядовості. Все це свідчить про приуроченість давніх ініціацій у слов'ян до певних святково-обрядових подій річного циклу. Це відзначає і болгарська дослідниця Т. Колєва, припускаючи, що ініціації у давніх слов'ян прив'язувалися до новорічних свят або до весни (Колєва, 1974, 28). Як відомо, весна в давньослов'янській традиції - час настання Нового року. А ранок, про який часто говориться в українській фольклорній традиції, є, як і в Новий рік, часом створення світу. Очевидно, давні ініціації були приурочені до початку Нового року, оскільки саме новорічні обряди виступають в річному циклі як "космічні ініціації" (Pop M., 1984, 33; Дьяконов, 1990, 130). М. Еліаде взагалі вважав приуроченість ініціацій до Нового року -часу "космічних ініціацій", загальною закономірністю обрядовості індоєвропейських народів (Элиаде, 1987, 81). Відносно зв'язку двох ритуальних циклів - життєвого і календарного, дослідники зазначають, що "вчасні смерть в одному статусі й воскресіння в іншому забезпечували вірне чергування природних явищ, необхідних для отримання продуктів землеробства і скотарства, для забезпечення достатку роду" (Писаренко, 1993, 59). Настання нового року, на думку В. Іванова і В. Топорова, - це не тільки час творення світу, але й момент поєдинку Громовержця зі Змієм-Велесом. А днем Перуна, відповідно до давньо-слов'янської традиції, вважався четвер (Иванов, Топоров, 1974, 24, 25, 38). З четвергом в українців пов'язане цікаве повір'я. В цей день не можна було "снувати пряжі на снівниці, ні накидати нової основи на ткацький стан, щоб не снувала через двір той скажена... собака" (Максимович, 1877, 502). А процес прядіння і ткання, як і інші ремісничі технологічні операції, в минулому моделював творення світу божеством на початку часів (Боряк, 1989, 9-16; Балушок, 1993б, 16). Порівнюючи створення тканини з творенням світу божеством, люди говорили, що "небо - таке соснованіє боже"; "Господь сосновав земельку" (ІМФЕ, Ф. 1-5, Од. зб. 406, Арк. 56, 98). Можливо, в наведеному повір'ї про заборону снувати в четвер відбилася пам'ять про приуро-чення юнацьких ініціацій у наших предків у давнину до дня Перуна, коли хлопці перетворювалися на псів-вовків?

2. „Звіринні" союзи молодих воїнів

Пройшовши ритуал переродження на вовка (пса, рідше - ведмедя), юнаки ставали членами чоловічого "звіриного" союзу. Такі союзи широко побутували в первісну епоху в народів, у яких існувала чітко оформлена статево-вікова організація (вікові класи, вікові групи). Існування чоловічих союзів у давніх слов'ян свідчить про наявність і в них оформленої статево-вікової організації і дає деяке уявлення про її конкретні прояви. Думається, що перебування юнаків у складі такого союзу можна вважати другим етапом ініціації, зважаючи на їх особливий стан, статус, поведінку й заняття. Проведення ініціації в кілька етапів характерне для багатьох народів (История первобытного общества, 1986, 392-393). Про це свідчить не лише двоетапність давніх ініціацій у споріднених зі слов'янами індоєвропейських народів (в осетинів у давнину ініціація проходила навіть у три етапи. Див.: Иванчик, 1988, 40-41), але й пізніший етнографічний матеріал. Зокрема, ми це бачили, розглядаючи ініціації давньоруських дружинників, запорожців, парубків, цехових ремісників в Україні. Там же наведений і матеріал, що стосується споріднених слов'янських, а також інших індоєвропейських народів.

Ставши воїнами-"вовками" ("псами", "ведмедями"), юнаки повинні були деякий час жити вдалині від поселень свого племені "звіриним" життям, тобто воюючи і грабуючи. Це була ніби друга лімінальна фаза, що наставала після ритуального переродження юнака на вовка і посвячення його в члени союзу. Оборотництво, як відзначають дослідники, в народних уявленнях взагалі пов'язувалося з лімінальною фазою ініціації і відбивало непізнаваність лімінальної істоти (Еремина, 1991, 137). Такі союзи молодих воїнів і їх "звірині" заняття достатньо добре вивчені для германської, індо-іранської, скіфської, балтської та інших індоєвропейських традицій (Ridley, 1976; Кардини, 1987, 104-138; Иванчик, 1988; Дьяконов, 1990, 124, а також прим. 10 на с. 215). Ремінісценцією ініціаційного союзу молодих воїнів є товариство женихів Пенелопи з "Одісеї", що спустошували домогосподарство Одісея в його відсутність (Андреев, 1976, 86-87).

До висновку про існування у слов'ян у віддаленому минулому об'єднань молодих воїнів прийшли українські дослідники кінця XIX - початку XX століття. Так, М.

Зібер ще у 80-х роках XIX століття на основі численних архаїзмів у структурі українських парубочих громад та парубочих звичаїв зробив висновок про їх типологічну схожість із союзами молодих воїнів первісних народів і про походження названих громад від останніх (Зибер, 1899, 352, 376). М. Грушевський за етнографічними даними, що стосувалися парубочих громад, а також за матеріалами фольклору (обрядова поезія) прийшов до думки про існування в давнину у слов'ян союзів молодих воїнів. Він вбачав також типологічну схожість між такими чоловічими союзами молодих воїнів і середньовічною Запорозькою Січчю (Грушевський, 1921, 315, 316; Грушевський 1923, 218-256). Аналогічні висновки зробили тоді ж Є. Смолинська і Ф. Савченко, хоча й не конкретизували їх (Смолинська, 8; Савченко, 1926, 86-89). Пізніше, досліджуючи східнослов'янські казки, В. Пропп відкрив, що в них відображені таємні чоловічі союзи, членами яких ставали юнаки, що проходили ініціацію (Пропп, 1986. Перше видання книги з'явилося 1946 року). Останнім часом американський учений Р. Радлі і японець І. Іто, досліджуючи слов'янські легенди про вовкулаків, прийшли до висновку про відображення в них прадавніх слов'янських "вовчих" ініціаційних союзів (Ridley, 1976; Ито, 1993). На це ж вказує у своїх публікаціях, що носять популярний характер, і український археолог Л. Залізняк (Залізняк, 1991; Залізняк, 1992). На жаль, автор в основному виходить з досліджень, що стосуються інших індоєвропейських народів, проводячи паралелі між ними й слов'янами, і набагато менше з слов'янського фольклорпо-етіюграфічного матеріалу, який притягується ним все ж недостатньо. Спробу реконструкції деяких рис таких об'єднань зробив свого часу автор даної праці (Балушок, 1993а, 60-62; Балушок, 19946).

Спробуємо ж реконструювати, наскільки це дозволяє матеріал на сьогодні, характерні риси прадавніх слов'янських "звіриних" союзів, побут та заняття їх членів. Мешкали, очевидно, юнаки-"вовки" в особливому будинку холостяків. Існування таких будинків засвідчено етнографами в багатьох народів, які знаходяться па стадії докласового суспільства. В них юнаки жили до того, як вступали в шлюб і заводили сімейні житла (История первобытного общества, 1986, 113-115; Ковалевский, 1911, 124-125). Часто будинки холостяків були одночасно й чоловічими клубами. В чоловічих будинках збиралися всі чоловіки селища, що

пройшли ініціацію, зупинялися на ночівлю подорожні. Пережитком такого архаїчного чоловічого клубу в українців, мабуть, можна вважати корчму (шинок), па що вже звертали увагу дослідники (Грушевський, 1921, прим, на с. 315; Савченко, 1926, 86-87). Підтвердженням зв'язку корчми з будинками холостяків прадавньої епохи може служити її роль як місця обрядової урочистості при посвяченні в члени парубочих і косарських громад.

На базі чоловічих будинків у певних конкретно-історичних умовах виникали різного роду чоловічі союзи (История первобытного общества, 1986, 115; Семенов, 1993, 474-477). Відносно таких умов у слов'ян М. Грушевський відзначав, що їх давні молодіжні союзи були утворенням воєнізованого побуту епохи експансії й розселення. "Свої характеристичні риси воєнної організації вони виробили найбільше, мабуть, у бурхливу добу розселення і пізнійших кольонізаційних нертрубацій" (Грушевський, 1923, 218; Грушевський, 1921, 315). Найновіші дослідження показують, що, дійсно, давні слов'яни були войовничим народом і їх розселення проходило в формі експансії (Баран, Козак, Терпиловський, 1991, 10, 14, ЗО, 77-79; Арутюнов, 1989, 75).

Місцем перебування "звіриного" союзу у стародавніх слов'ян був ліс. На це вказують легенди про вовкулаків, у яких люди-вовки, як правило, живуть у лісі (Мифологические рассказы.., 1987, 259; Кулиш, 1857, 35; Новицкий, 1907, 27; Легенди та перекази, 1985, 60; Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю, 1929, 130). Це підтверджується й матеріалами інших індоєвропейських народів, у яких члени чоловічих ініціаційних союзів жили в лісі (Васильков, 1974, 144; Гамкрелидзе, Иванов, II, 1984, 494). Таке знаходження чоловічого союзу в лісі не є випадковим, адже юнаки-"вовки" й "ведмеді", будучи "звірами", тобто песоціальними істотами, і повинні були перебувати за межею соціального світу. Билинний богатир-вовкулака Волх Всеславович зі своєю дружиною теж "Бігав-скакав по темних лісах і по раменню" ("раменье" - густий ліс - В. Б.) (Былины, 1986, 58). Собакоголові люди - песиголовці так само живуть у лісі, в "байраці глибокому", інколи в полі (еквівалент лісу - див. вище). В деяких легендах песиголовці проживають під землею, або ж "в такій землі, де й людей немає" (Гринченко, 2, 1897, 23; Новицкий, 1912, 16-17; Васильєв, 1890, 96), тобто за

межею соціального світу. Образ вовка в слов'янському фольклорі теж завжди пов'язаний з чужим для людей, певпорядкованим світом, найчастіше вовки живуть у лісі. В сербських поховальних плачах образ вовка пов'язується із потойбічним світом. Українська дослідниця О. Микитенко зазначає, що в голосіннях сербів "семантичне поле "померлий" представлено тричленною структурою амбівалентних елементів ворон - вовк -змія (гавран - вук - змуа (гуіа), які відповідають тричленному поділу сфери простору смерті та її іпостасям" {Микитенко, 1992, 102). У текстах голосінь образ вовка, поряд із вороном, слугує маркером для позначення сфери простору смерті. Померлий потрапляє в країну, куди ніхто не доходить, окрім вовків і незчисленних воронів:

Туда пико не долази, Осим вуци и бауци И несретни гавранови...

(Микитенко, 1992, 91).

У фольклорі і міфології індоєвропейських народів вовк, як хижак, що втілює смертоносне начало, взагалі належить до потойбічного світу, до царства мертвих (див.: Раевский, 1985, 111, 122). Образ ведмедя у слов'ян також виявляє в цьому відношенні багато схожого з вовком. А в опозиції свій — чужий, ведмідь є настільки стійким втіленням другого члена, що з ним співвідносяться другі члени ряду інших протиставлень, зокрема смерть (Иванов, Топоров, 1965, 164).

В. Пропп за матеріалами східнослов'янських казок визначає такі риси лісового будинку "вовчого" союзу: "1) будинок знаходиться в схованці лісу; 2) він відзначається величиною; 3) будинок обнесений огорожею, інколи з черепами; 4) він стоїть на стовпах; 5) вхід - по приставній драбині або по стовпі; 6) вхід і інші отвори завішуються і закриваються; 7) в ньому кілька приміщень" (Пропп, 1986, 113-116). Обнесення будинку чоловічого таємного союзу огорожею з черепами підтверджується і фольклорними матеріалами південних слов'ян. Так, у сербських казках герой, який проходить ініціаційне випробування, потрапляє до Старої (аналог Яги), двір якої огороджений кілками з людськими головами (Сербские народные песни и сказки, 1987, 381). В. Пропп, виходячи з етнографічних паралелей, вважав, що це були черепи предків. Але, можливо, на кілки огорожі насаджували й голови ворогів, враховуючи воєнізований, розбійницький побут "звіриних" союзів. Разом з тим, у легендах такий будинок часто є землянкою, і в

ньому є піч (Новицкий, 1912, 17; Гринченко, 2, 1897, 2). Тут могли відбитися реалії, пов'язані з конкретною формою такого житла в залежності від природно-кліматичних умов. Хоча таке підземне місце розташування житла могло відбивати й уявлення про знаходження його мешканців у потойбічному світі як песоціальпих істот. Вхід у дім у казках дуже часто охороняється тваринами, в більшості левами й зміями (Пропп, 1986, 116; Becker, 1990, 76). Це ж має місце і в легендах про песиголовців (Новицкий, 1912, 17). Можливо, тут ми маємо справу не лише з казковими образами, а й з далеким відгомоном тої обставини, що в таборі вовчого" союзу жили приручені чи спіймані дикі звірі?

Про сам "звіриний" союз, заняття і взаємовідносини його членів дають інформацію не тільки казки і міфологічні легенди, але й російські билини і українські колядки (Про відображення в колядках архаїчних явищ, що стосуються давньослов'янської давнини див.: Гру-шевський, 1923; Азбелев, 1982, 227 і наст.; Нечуй-Левицький, 1992, 6 і наст.). Так, з колядок ми дізнаємося, що лісовий союз складають "сімсот молодців" (Гришевський, 1923, 222). У казках розповідається про братів, які живуть у лісовому домі. Число їх коливається від двох до двадцяти п'яти і тридцяти (Пропп, 1986, 118). У билинній дружині Волха Всеславовича "сім тисячів" членів (Былины, 1986, 58). Живуть вони, за словами В. Проппа, "комуною". Це ж випливає і з колядок:

А в лісі, в лісі, в зеленім гаю росте дубочок тонкий, високий, Під тим дубочком ясна світлонька,

А В ТІЙ СВІТЛОНЬЦІ ТИСОВІ СТОЛИ,

За тим столиком сімсот молодців, Радоньку радять, судоньку судять.

(Грушевський, 1923, 222).

Ми бачимо, що проживають "молодці" в лісі, "під дубочком" (аналог світового дерева), відносини між ними будуються, як і між казковими "братами", на основі рівності. Етнографи відзначають, що юнаки, які проходять ініціацію разом, звичайно, утворюють згуртовану групу. Вони вважаються особливо тісно пов'язаними один з одним, майже як рідні, тобто брати (Raum, 1969/1970, 14). Така рівність є характерною ознакою лімінальиого стану ініціантів (Тэрнер, 1983, 170). Про братські стосунки і особистіспий зв'язок між членами чоловічих ініціаційних

союзів у давніх слов'ян свідчать також билини. Згадаймо ритуал братання богатирів і їх взаємовідносини як братів. Про це ж свідчать і братські відносини між членами парубочих громад, ритуали братання в давньоруських дружинників. Показовою є в цьому відношенні і етимологія слова "дружина", про що писалося вище. Члени міських ремісничих цехів і запорозькі козаки також називали один одного словом "брат", хоча в них воно набуло вже значення середньовічної корпоративності. У "вовчих" і "ведмежих" загонах стародавніх германців теж панував дух братерства, між їх членами існував особливий зв'язок, аналогічний кровній спорідненості (Кардини, 1987, 106-122). Разом з тим, очевидно, не всі хто мешкав у лісовому будинку "звіриного" союзу були "братами". Етнографічний матеріал свідчить, що чоловічі союзи в багатьох народів поділялися на кілька рангів, кожен з яких мав своє відділення в чоловічому будинку (Семенов, 1993, 474 і наст.). Згадаймо у цьому зв'язку, що лісовий будинок у казках має кілька приміщень. Очевидно, "братство" складали лише ті, хто проходив посвячення разом. Проживати ж у лісовому таборі могло кілька таких груп.

З міфологічних легенд про вовкулаків можна зробити висновок, що членів "звіриних" союзів теж піддавали ритуальним фізичним випробуванням. У таких легендах розповідається, що вовки примушують "служити" собі вовкулаків, які потрапляють до них (Про вовкулакив, 1894, 544). Колишній вовкулака розповідає, що його "вовки їли", тобто гризли і кусали (Легенди та перекази, 1985, 58). А в одній польській легенді про вовкулаку з XVI століття оповідається про те, що на ньому були численні рани і шрами, одержані від зубів справжніх вовків та собак (Slownik folkloru polskiego, 1965, 439; Moszynski, 1967, 546). В іншій легенді говориться, що "коли вовкулаків збереться більше, то вони жеруться між собою" (Гнатюк, 1981а, 237). А ще один колишній вовкулака-поліщук згадував, як він і його товариші, будучи вовкулаками, "все бегали з вавками, а як де который адстане, то ще вавки і боки нащипають". ,^\ інший колишній вовкулака про вовче полювання, в якому він ніби-то брав участь, розповідав: "Один (вовк - В. Б.) засідає, а другі гонють, а як той не впіймає, то кусають його, як не вдержить" (Народні оповідання й казки, 70, 71). П. Шейи повідомляє, що серед білорусів існувало повір'я, відповідно до якого "ваукалакі" знаходяться в підлеглості у

справжніх природних вовків і виконують їх доручення по доставці здобичі. А якщо б вони надумали не послухатися, або ж самі розпорядитися здобиччю, то справжні вовки "їх загризуть" (Шейн, 1902, 255). Є легенди, в яких розповідається, що вовкулаки бігають часто голодними: "Ходять тепер по світу голодними, тому що їм заборонено їсти" (Ревякин, 1861, 136). Випробування па фізичну витривалість, у тому числі голодом, належать до загальїюиоширеіiих у ході ініціацій. Таким випробуванням піддавали,

очевидно, молодих Іонаків-"вовків" керівники союзу, а також представники старших рангів-братств, що раніше пройшли посвячення в члени союзу, І взагалі, судячи з даних інших споріднених традицій, члени "звіриних" союзів, породжених воєнізованим побутом ще епохи великого розселення індоєвропейців, проходили сувору школу, метою якої було виховання сильних, витривалих, безстрашних і жорстоких та нещадних до ворогів племені воїнів. Так, середньовічний історик Олаус Магнус розповідає, що в Курляндії члени балтських "вовчих" союзів збиралися в зруйнованій фортеці і випробовували свою спритність і силу, пробуючи перестрибнути стіну. При цьому, за його словами, того, хто падав, не змігши здолати перешкоду, - вбивали без усякої пощади (Цит. за: Ridley? 1976, 325). Юнаки-"звірі", що знаходилися в лісовому таборі, очевидно, багато часу приділяли фізичній і військовій підготовці, що взагалі є характерним для подібних об'єднань і в інших народів. Це ми бачимо на прикладі дружини билинного богатиря-вовкулаки Волха Всеславовича. Його дружинники, які мають вік ініціантів - "но п'ятнадцяти років", проходять навчання "премудростям", котрі зводяться до мисливської й військової науки і фізичних вправ {Былины, 1986, 58-59). В інших билинах ми бачимо, що богатирі в молодості, потрапляючи в богатирські дружини, проходять навчання і піддаються різним випробуванням під керівництвом старших богатирів. Це і "навчальні" поїздки Іллі Муром-ця й Альоші Поповича зі Святогором, і випробування Добриии Іллею. А про Добриню розповідається, що він "охочий був плавати по швидких ріках" (Онежские былины, 2, 1938, 53; див. також: Былины, 1986, 31, 40, Балушок, 1991, 22). Можливо далеким пережитком випробувань сили у юпаків-"вовків" у далекому минулому є дитяча гра в Україні, що звалася "Загинати сухого вовка", коли кілька хлопчаків накидалися на одного, намагаючись примусити його зігнути ноги (Словарь української мови, І, 1907, 245).

Основним заняттям воїнів-"звірів", крім фізичних і військових тренувань, були полювання, а також військові дії і розбій проти ворогів племені*. Полюванням займаються дружинники Волха Всеславовича. "Брати-молодці" з колядок також

їздять "в поле на влови", "в чисте поле па охотоньку" (Иванов, 1907, 39). Про стародавніх германців Юлій Цезар писав: "В цьому важкому і своєрідному полюванні (на зубрів - В. Б.) вправляється і загартовується їх молодь" (Цезарь, 1991, 116). Таке полювання членів "звіриних" ініціаційних союзів мало ритуальний характер. Ф. Кардіні у цьому зв'язку зазначає: "Бій зі звіром, що теж є одним з видів ініціації, завершується поїданням його плоті і крові. Воїну це

* Крім цього, на юнацькі союзи покладалося виконання важливих громадських робіт: корчування лісу, охорона чрсд і отар і т. п.

повинно надати силу або мудрість противника, допомогти здобути найцінніші його якості" (Кардиті, 1987, 112). Але головним і найбільш почесним заняттям "звіриних" союзів була війна. В давнину іиіціаційпі чоловічі союзи молодих воїнів індоєвропейських народів часто складали найбільш мобільну військову силу племені, свого роду гвардію вождя. В подальшому на основі "звіриних" союзів молодих воїнів у давніх слов'ян, очевидно, виникали князівські дружини, як це, зокрема, було в інших індоєвропейських народів, таких, наприклад, як германці (Грушевський, 1921, 316; Кардиті, 1987, 138). Дослідники навіть порівнюють їх загони з "секретною зброєю, що полегшила іидо-європейську експансію" (Пріцак, 5(7), 1993, 22, див. також: Дьяконов, 1990, прим. 10 на с. 215). Є свідчення, що германське плем'я лапгобардів, зіткнувшись під час війни з узипетами, з переважаючими силами противника, пригрозили пустити проти них своїх "собакоголових" воїнів, і це подіяло відповідним чином (Кардини, 1987, 119-120). Припускають також, що скіфські загони, які спустошували Передню Азію в VII столітті до її. е. складалися великою мірою з молодих воїнів, які проходили ініціацію і вважали себе вовками-нсами (Иванчик, 1988, 44). Причому, нападаючи па противника; воїпи-"вовки" чи "ведмеді" дійсно уподібнювалися до цих звірів, наслідуючи їх хижацьку поведінку. Цьому сприяли особливі ритуали екстатичного типу зі спеціальними танцями, вживанням наркотичних і оп'яняючих речовий і одяганням звіриних шкур. Одягнена в особливій обстановці звірина шкура, за словами Ф. Кардіпі, "прикріплювала" людину до звіриного етапу і зумовлювала відповідну поведінку воїиів-ініціантів. У бій вони йшли оголеними і прикритими лише вовчими чи ведмежими шкурами. "Цей воїн, подібно звіру, справляє па людину чаклунську дію, вселяючи в неї страх. Воїпи-звірі тероризували противника" (Кардини, 1987, 113). Олаус Магнус розповідає в своїй "Історії готів, шведів і вандалів" про те, як уже в період середньовіччя члени балтських "вовчих" союзів, перебуваючи в стані наркотичного сп'яніння, влаштовували розбійницькі напади, грабували і вбивали людей (Ridley, 1976, 325, 326). Давньоіранська традиція також свідчить, що воїни-"вовки" займалися розбоєм, нападали па людей, поїдали мертвечину (Ridley, 1976, 326). Це ж було характерним і для давніх

германців, у яких воїни-"вовки" й "ведмеді", одягнені в звірині шкури, перебуваючи в етапі екстатичного шаленства, здійснювали напади на селища противника (Worterbuch der deutschen Volkskunde, 1974, 79; Moszytiski, 1967, 546; Кардини, 1987, 109, 111-117). Юлій Цезар писав про давніх германців: "Розбої поза межами своєї країни у них не вважаються ганебними, і вони навіть хвалять їх як кращий засіб для вправлянь молоді" (Цезарь, 1991, 114). Відгомоном такого звіриного шаленства членів іпіціаційпих молодіжних союзів є сцена безумства женихів Пепе-лопи в "Одісеї". Богиня Афіпа збуджує в них нестримний сміх і приводить у замішання

розум, їх обличчя спотворюються, і вони починають їсти криваве м'ясо (Одиссея, XX, 345). У .цій поведінці женихів, товариство яких є ремінісценцією іпіціаційного союзу, дослідники вбачають прямий аналог до поведінки давньогерманських берсеркерів (Андреев, 1976, 87, прим. 64 на с. 134). Військові й розбійницькі заняття членів чоловічих іііціаційпих союзів зображені в билині про Волха Всеславовича:

— Гой есп вы, дружина хоробрая! Ходите по царству Индейскому, Рубите старова, малова, Не оставьте в царстве на семена,

А и ходят ево дружина по царству Индейському, А її рубят старова, малова.

— Гой есu ви, дружина хоробрая! Ходіте по царству Індійському, Рубайте старого, малого, Не залиште у царстві на насіння,

Та й ходять його дружина по царству Індійському, Та й рубають старого, малого.

(Былины, 1986, 60-61).

Характерним є те, що завойовуючи царство Індійське, Волх Всеславович і його дружина використовують свою здатність до оборотпицтва. Цікаво, що в сербському фольклорі -в юнацьких піснях, в голосіннях хижак вовк (вук) виступає синонімом, або й власним іменем героя (Микитенко, 1992, 103; Сербские народные песни и сказки, 1987, 179-181). Уявлення про зв'зок вовкулацтва з військовими заняттями збереглися в українських повір'ях про те, що запорозькі козаки вміли перетворюватися на вовків (Савур-Могила, 1990, 62, див. також: 116). "Іпіціаційні" казки також свідчать про розбійницьку поведінку "лісових братів", інколи ці казкові брати взагалі є розбійниками (Пропп, 1986, Becker, 1990, 97; Народные русские скажи А. Н. Афанасьева, № 342, 343, 344). Збереглися і свідчення історичних джерел, які хоч і скупо, але все ж певною мірою підтверджують розбійницькі й військові заняття "вовчих" союзів давніх слов'ян. Зокрема, Тацит, описуючи давніх гер-

манців, у тому числі їх шщіациш звичаї, відзначав, що слов япи-венеди по всьому простору лісів і гір, скільки їх є між Певкииами і Феппами, ...бродять і грабують" (Тацит, 251). При цьому він, виходячи з способу життя і звичаїв венедів, зараховує їх до германців і не бачить між ними суттєвої різниці. Дані ці стосуються середини І ст. ії. е. А з "Стратегії" візантійського історика VI ст. ії. е. Маврикія, в якій дається опис способів ведення слов'янами війн, можна зробити висновок, що їх юнаки вели військові дії окремо, будучи організованими в особливі загони, які здійснювали раптові напади па ворога та засідки (Історія України в документах і матеріалах, 1939, 32).

У міфологічних легендах про вовкулаків також одним з головних моментів є розбій людей-вовків. У східнослов'янських, і особливо в українських, легендах вони нападають па домашню худобу, причому не лише в полі, але й у селі, часто залазячи в кошари, хліви й повітки. Розповідається в легендах, хоча й рідше, і про напади вовкулаків па людей. Вони їдять людське м'ясо і п'ють людську кров (Новицкий, 1907, 27; Народні оповідання й казки, 69, 70; Гнатюк, 1981а, 237; Про вовкулакив, 1894, 544; Богданович, 1895, 145; Звичаї в селі Забрідді, 1920, 61; Kolberg, 1963, 107-108). Песиголовці з українських легенд завжди є людоїдами. Вони не тільки пожирають подорожніх, які потрапили до них, але й самі, їздячи верхи па конях, ловлять людей, відгодовують їх і потім поїдають (Легенди та перекази, 1985, 206; Гринченко, 2, 1897, 2; Бельский, 1910, 78; Новицкий, 1912, 16-17; Васильев, 1890, 92). Міфологічні легенди західних і південних слов'ян також розповідають про розбійницьку поведінку людей-вовків. У поляків вовкулаки нападають па худобу й па людей (Bruckner, 1980, 287; Moszyiiski, 1967, 546; Slownik folkloru polskiego, 1965, 439). У словацьких легендах вопи теж ріжуть худобу і займаються людоїдством (Dobsinsky, 1973, 232, 241; Melichercik, 1959, / 95). У південних слов'ян - сербів, хорватів, болгар образ вовкулаки взагалі майже злився з образом упиря (Schneeweis, 1961, 8-9). А у східних слов'ян побутувало повір'я що чаклуII-вовкулака після смерті перетворюється па упиря (Ито, 1993, 125). Ясно виступає "вовча", розбійницька поведінка і в наведених вище текстах замовлянь, що пропагувалися при перетворенні людини па вовка. У цьому зв'язку

звертає на себе увагу фоііетичпо-семаптичпий асоціативний ряд у російській мові: волк — вор — ворог (вовк -злодій - ворог). У поволзькому діалекті "вовком" називається "спійманий па гарячому злодій" (вор), якого водять з ганьбою селом, одягнувши па нього шкуру вкраденої ним тварини (Ито, 1993, 132). У районі міста Калуги "вовком" називали селянина, що незаконно вирубував ліс: "Волк охоч в лесу красть: сосонку, дубок так и "сбриить" (вовк охочий в лісі красти: сосонку, дубок так і "збриє") (Словарь русских народных говоров, V, 1970, 40). А на Чернігівщині в районі Ніжина в кіпці XIX століття до складу весільної

обрядовості входила так звана "вовча вечеря". Так називався бенкет, що влаштовувався одруженою молоддю в домі новоношлюблепих, з викрадених уночі поросят, курей та різних продуктів (Малинка, 1897, 132).

Людоїдство, характерне для вовкулаків і песиголовців, пояснюється, очевидно, не лише художнім вимислом. Виходячи з повідомлень сучасників, що стосуються інших індоєвропейських народів у давнину, канібалізм дійсно був властивий членам "звіриних" союзів. Цей звичай пов'язувався з уявленнями про те, що з поїданням плоті й крові вбитого противника, його сила, відвага і мудрість передаються поїдаючому. Крім того, воїпи-"звірі" й повинні були поводити себе по-звірипому. Ф. Кардіпі пише в цьому зв'язку: "Ритуал поїдання плоті і крові вбитого противника, звичний в Tierkampf (боротьбі зі звіром - В. Б.), приводив інколи до воїнського людоїдства, що ще раз вказує па ритуальний характер канібалізму" (Кардиті, 1987, 112). Згадаймо також свідчення Геродота про ініціаційие людоїдство у скіфів: "Першого ворога, якого вб'є скіф, він п'є його кров..." (Геродот, 1993, IV, 64).

Ремінісценція "звіриної" поведінки юнацьких ініціаційних союзів архаїчної епохи про-слідковується в поведінці членів парубочих громад українців і західних слов'ян, а також середньовічних ремісничих підмайстрів, зокрема в їх "розвагах". Відносно такої "антипове-діпки" членів молодіжних об'єднань в Індії дослідники відзначають, що "ці молодіжні "братства" здійснюють звичайно ритуальні "наскоки" па сусідні селища, наскоки ігрові, навіть театралізовані, але такі, що дуже часто балансують на грані справжніх військових дій" (Дьяконов, 1990, прим. 10 на с. 215). У зв'язку з цим, зазначу, що в деяких оповідях про вовкулаків говориться про їх лояльну поведінку по відношенню до своїх односельців і їх худоби (Народні оповідання й казки, 70; Иванов, 1900, 294). Можливо, в них знайшов відображення той факт, що воїпи-"вовки" воювали проти ворогів племені, тобто чужаків. Хоча таке твердження, звичайно, вельми проблематичне. З більшою певністю, думається, про відображення даної обставини у фольклорі можна говорити відносно повір'їв, зафіксованих у зонах міжетнічного порубіжжя.

Зокрема, це розповіді про те, що або вовкулаками є представники сусіднього етносу, або ж ці останні можуть перетворювати людей па вовків. Так, наприклад, жителі Жемайтії в Литві вважали, що на вовкулаків перетворюються російські поселенці (Moszynski, 1967, 545). Удмурти в Поволжі також вірили, що взагалі всі вовки - це не інакше, як росіяни-вовкулаки (Moszynski, 1967, 546). Російські ж селяни Вологодської губернії здатність перетворювати людей на вовків приписували чаклунам комі-зирян (Максимов, 1903, 106). У Слобідській Україні (па Харківщині) українці також вважали, що здатністю перетворювати людей па вовкулаків, як, між іншим, і запобігати подібним діям, володіють росіяни (Иванов, 1900, 293, 294). А сербів у давніх

джерелах, як зазначає К. Мошиньський, взагалі часто назирають "вовками" і ця назва використовувалася стосовно них як екзоетіюпім (Moszyriski, 1967, 570). Можна припустити, що погляди на представників сусідніх етносів як па вовкулаків могли виникнути ще в давнину під виливом наскоків "вовчих" загонів чужих племен і зберігатися в трансформованому вигляді в колективній пам'яті народу. Можливо, ремінісценцією таких нападів "вовчих" загонів є звичай "Спустити вовка", що зберігався у Верхній Австрії, а також у сусідніх областях Німеччини й Швейцарії, і був приурочений до дня святого Мартина (11 листопада). В сутінках через село йшли хлопчики і перед кожним двором кричали: "Вовка спущено". Райтом па них нападали старші хлопці і між ними виникала боротьба. Ті, хто нападали, - "справжні вовки", були одягнені в хутро або в усе біле, обличчя їх теж були закриті (Календарные обычаи и обряды, 1973, 163).

Водив молодих воїпів-"звірів" у такі наскоки "вождь-кудесник", тобто чарівник, як навиває його І. Іто (Ито, 1993, 130). Міфологічні легенди про вовкулаків розповідають, як родимий вовкулака-чаклуп керує вовками, які під його командою здійснюють напади па села й ріжуть худобу (Гринченко, 2, 1897, 127). У прадавніх міфах індоєвропейських народів вождь племені виступає в образі вовка або володіє здатністю перетворюватися на вовка (Иванов, 19916, 242). Такий вождь володів чаклунськими здібностями, зокрема міг керувати "метеорологічними й астрономічними явищами", - пише І. Іто, маючи на увазі поширені в минулому серед слов'ян вірування в те, що затемнення сонця і місяця відбуваються з причини пожирання їх вовкулакою (Ито, 1993, 130). В "Книзі кормчій" ("Номоканоні") 1262 року про це говориться: "Облакы гопештеи отъ селянъ влъкодлаци пари-цаются егда оубо Іюгибиеть лоуна или слъньце, глаголють: влъкодлаци лоуноу изідоше или слънце (Цит. за: Буслаев, 1861, 93). Тут ми бачимо, що такі вовкулаки є і "хмарога-няючими", це нагадує українського "гонихмариика" - чаклуна, який володіє здатністю керувати хмарами (Легенди та перекази, 1985, 54; Чарівна торба, 1988, №31. Вар. А і Б; Ито, 1993, 126). У південних слов'ян повір'я про пожирання небесних світил вовкулаками, як причину їх затемнення, побутували ще порівняно недавно (Ито, 1993, 126; Moszyriski, 1976, 461). А в росіян відоме прислів'я: "Сірий

вовк па небі зірки ловить" (Буслаев, 1861, 93). Мовознавці відзначають, що в міфологічній традиції індоєвропейських народів "вовк" є символом всевідаїїпя (Гамкрелидзе, Иванов, II, 1984, 499). Такими чаклунськими здібностями володіє Всеслав Полоцький, який має "віщу душу" і "въ ночь влъкомъ рыскаше". Він за одну піч "изъ Кыева дорискаше до куръ Тмуторокапя, великому Хръсови влъкомъ путь ирерыскаше. Тому в Полотьск-t позвопиша заутреннюю рано у святия Софеи въ колоколы, а опъ въ КиевЪ звопъ слыша" (Слово о полку Игореве, 1969, 208). Чаклунами є і билинні

богатирі-вовкулаки Волх Всеславович та Вольга. В новгородському книжному переказі про Вовка-чарівпика, що містить перегуки між міфологічними образами Волха і Вовка, Волх, старший син Словеиа, що дав своє ім'я ріці Волхов, був "бісоугодпий чародій". Вій "бісівськими хитрощами" перетворювався па "лютого звіра крокодила", перепиняючи шлях по Волхову людям, які його не вшановували, а також топлячи і пожираючи їх (Иванов, Топоров, 1991г, 129). Подібно до Всеслава, Волха і Вольги, чаклуном виступає в сербській епічній традиції і Вук Гругорович, в юнацьких піснях - Змій Деспот Вук, ім'я якого означає "Вовк" (Див., напр.: Сербские народные песни и сказки, 1937, 178-182). Подібним чаклуном, що міг перетворюватися па пса, і можливо па вовка, виступає в українському фольклорі і відомий кошовий отаман запорожців Іван Сірко (Савур-Могила, 1990, 113-117). Саме прізвисько отамана, одержане, відповідно до запорозьких звичаїв, на Січі, має явну вовчо-собачу етимологію, оскільки є одним з найбільш поширених в Україні собачих імен. Вовк у слов'янському фольклорі також звичайно супроводжується епітетом "сірий". Такі ж вожді-Вовки (Пси, Ведмеді), що володіли чаклунськими здібностями, відомі в давнину і в інших народів, споріднених зі слов'янами. Відомості про них сягають міфічної традиції, як, наприклад, ірландський герой Кухуліп, ім'я якого означає "Пес Кулашіа" (Кулани - божественний коваль ірландських легенд) (Иванчик, 1988, 41; Шкунаев, 19926, 31). Ім'я міфо-епічиого героя Беовульфа, головного персонажа однойменного англосаксонського епічного твору, теж означає "бджолиний вовк", тобто ведмідь (Гуревич, 1991, 168). Згадаймо, також міфічного Аркадського царя Лікаопа, перетвореного Зевсом па вовка, ім'я якого походить від грецького lykos - вовк (Ярхо, 1992, 54; Овідій, І, 230). Великих австрійських феодалів Куепріпгерів, які служили в раннє середньовіччя королівськими міністеріалами, в переказах називають Собаками, Псами. Це ім'я, як зазначає австрійська дослідниця фольклору про Куепрінгерів М. Шіпдлер, у той час було почесним (Schindler, 1981, 32). А взагалі, в раннє середньовіччя серед германських народів людські імена чи прізвиська тваринного походження не були рідкістю, так само як і серед східних

слов'ян, що ми бачили вище. У відомій билині про Іллю Муромця і татарського царя Каліпа за останнім закріплений епітет "собака". Цей епітет зберігається в найбільш шанобливих по відношенню до нього звертаннях, в тому числі його підданих, і навіть у мові самого царя (Былины, 1986, 130, 131, 141). Як показали дослідження, билинне "собака Каліп-цар" є калькою No jai Kalyn і відображає ім'я і прізвисько хапа Ногая. Його ім'я означає просто "собака" (Иванчик, 1988, 48). Український сходознавець О. Пріцак відзначає, що китайська назва давпьотюркської династії було А-ши-па, що є китайською передачею Пратотюркського слова зі значенням "сірий вовк" (Пріцак, 5 (7), 1993, 18; про вовка, як родоначальника тюрко-монгольських народів

і про "вовчі" імена тюркських правителів див.: Липец, 1981, 121-131). У даному випадку слід мати па увазі зв'язок тюркської традиції з індоєвропейською, оскільки в етногенезі тюркських кочових народів євразійських степів дуже велика роль належала іранському, тобто індоєвропейському, субстрату. З середовища таких вождів-чаклупів, що керували "вовчими" союзами, в подальшому, очевидно, вийшли князі; звідси ж і особливий сакральний статус їх та їхньої влади в язичницький період ранньої історії Русі (Див.: Толочко, 1992, 16-22).

Яке ж божество давпьослов'янського язичницького пантеону виступало покровителем "звіриних" союзів? Р. Радлі, який спеціально розглядає питання про покровителя ініціацій і іиіціаційпих об'єднань у слов'ян і балтів, вважає, що це міг бути і Переуп (Перкупас) і Велес (Велияс) (Ridley, 1976, 326-330). Дійсно, якщо розглядати східнослов'янський фольклорний матеріал, у тому числі легенди про вовкулаків, то в більшості випадків у ролі хазяїна вовків, "вовчого бога" виступає святий Юрій (Георгій), що замістив, як відомо, давнього громовержця Перупа. Святий Георгій вважається господарем вовків і в хорватів (Schneeweis, 1961, 14). Але, по-перше, святий Юрій замінив після християнізації не лише Перупа, але в якійсь мірі й Белеса (Иванов, Топоров, 1991 б, 120), а, по-друге, покровителем вовків, зокрема в західних регіонах України і в поляків, вважався святий Миколай, що асимілював і замістив (поряд зі святим Власієм) Белеса (Франко, 1898, 171; Moszyriski, 1967, 544, 573). Відзначу, що за одним українським повір'ям, вовкулакою людина стає в день святого Юрія, а людської подоби знову набуває па Миколи зимового (6 грудня, за старим стилем) (Воропай, І, 1991, 10). Р. Радлі також більше схиляється до думки, що покровителем давньослов'япських ініціацій виступав Велес. Дійсно, оскільки для ініціацій була характерна ритуальна смерть посвячуваних і перебування в потойбічному світі, роль покровителя при цьому викопував Велес - господар царства мертвих, про що вже говорилося. В той же час і роль громовержця Перупа в ході юнацьких ініціацій давніх слов'ян цілком очевидна. Про де свідчить образ "вовчого бога" - святого Юрія-Перупа, який, за повір'ями, очолює вовків і розподіляє між ними здобич, що ясно видно з

російського прислів'я: "Що у вовка в зубах, те Єгорій дав" (Пословицы и поговорки русского народа, 1987, 634). Про розподіл святим Юрієм здобичі між вовками розповідається і в багатьох легендах (Народні оповідання й казки, 71, 92-93; Савур-могила, 1990, 24; Народные русские легенды А. Н. Афанасьева, 1990, 172-173). Думається, що Велес був покровителем па першому етапі ініціації, під час якого відбувалося ритуальне перероджения ініційованих па вовків. Покровителем же "звіриних" союзів, що об'єднували молодих воїнів, головним заняттям яких була війна, виступав уже бог-войовиик Перуп. Бог-войовпик був покровителем таких союзів у інших індоєвропейських народів. Так, громовержця вважали нокро-

вителем воїпів-"вовків" у стародавніх індо-ірапців, а пізніше - в осетинів (Ridley, 1976, 326; Иванчик, 1988, 43). Правда, у давніх германців цю роль виконував бог потойбічного світу Вотап/Одип (Кардини, 1987, 107 та наст.). Але він теж був богом-войовішком, що потіснив, з ряду причин, громовержця Тора в цій його ролі. У давніх слов'ян же богом войов-пиком, богом воїнів був Перуп. Разом з тим, слід зазначити, що в Давній Русі культ Перу-на в окраїнних північних районах був відсутній. Там зафіксований лише культ Белеса, який пов'язувався з культом ведмедя - покровителя худоби (Иванов, Топоров, 1965, 22). Тому в реальному житті ситуація була, звичайно, набагато складнішою, ніж реконструйована картина.

Бог-покровитель "вовчих" союзів, як показують дослідження, у стародавніх індоєвропейців виступав у образі вовка (Иванчик, 1988, 43). На згадуваній вище чаші з кургану біля міста Тріалеті на Кавказі божество, що знаходиться в оточенні чоловіків у вовчих масках, теж зображене у вовчій масці (Залізняк, 1991, 40). Очевидно, покровитель давиьослов'янських чоловічих іпіціаційпих союзів також уявлявся в образі вовка. Це підтверджується розглянутими вище легендами про Царя-вовка і казками про Залізного вовка - "царя всіх вовків" (Малорусские народные предания и рассказы, 1876, № 6; Українські народні казки, 1976, 235-240).

Оскільки всякий ритуал в архаїчну епоху, в тому числі ініціація, мав, кажучи словами М. Еліаде, свій "небесний архетип", члени "вовчих" союзів повторювали па землі дії Громовержця. При цьому реалізувався міф про поєдинок Перуна і його змієвидного противника Велеса. Слідування воїнами і їх вождем божественному зразку було характерним для стародавніх германців, індійців, іранців, осетинів та інших народів (Кардини, 1987, 108; Васильков, 1988; Иванчик, 1988, 43; Ridley, 1976, 326). В даному випадку нрослідковується характерне для ритуалів і міфологій багатьох народів злиття образу патрона ініціації з чудовиськом, проти якого бореться герой (Див.: Мелетинский, 1986, 23-24). У слов'ян це підтверджується па матеріалах чарівних казок, в яких герой виступає змієборцем, будучи аллоперсопажем Перуна (Иванов, Топоров, 1991ж, 229). Сюжет про змієборство

взагалі є одним з найбільш популярних в казках східних слов'ян, а також споріднених з ними народів (Бараг, 1981). Характерний він і для українських і, частково, білоруських (поліських) героїчних легенд (Петров, 1930; Смирнов, 1981). Головні герої билинного епосу у росіян - Ілля Муромець, Добрипя, Альоша Попович, Михайло Потик теж перемагають змієподібних противників (Былины, 1986, 72-73, 116-117; 182-183, 189, 241-245). При цьому Михайло Потик, наприклад, б'ється зі змією в підземеллі, будучи закопаним в "матусю сиру землю" в "колоді білодубовій", тобто фактично перебуваючи в царстві мертвих (Былины, 1986, 72-73; Петров, 1930, 224). Ця обставина зближує його образ з воінами-"звірами", які також є "мертвими" як люди й перебувають па "тім світі",

за межею соціального світу свого племені.

В багатьох легендах про вовкулаків впадає в око зв'язок перетворення юнака на вовка зі вступом в шлюб і початком шлюбного життя. Причини звичайно дві: 1) хлопець кидає дівчину, яку любив і повинен був з нею одружитися, і ЇЇ родичі з метою помсти, за допомогою чар, чи залучаючи чаклунку (рідше чаклуна), перетворюють його на вовкулаку; 2) розгніваний за щось на нареченого чи на його сім'ю чаклун або відьма, робить його вовком. Часто розповідається про перетворення на вовків цілого весільного поїзда. Зв'язок вовкулацтва зі вступом у шлюб характерний для фольклору українців, білорусів, росіян, поляків, а також литовців (Про вовкулакив, 1894, 544; Иванов, 1991а, 507, 508; Исаевич, 1883, 700; Ито, 1993, 105, 108, 122; Мифологические рассказы..., 1987, 258-259; Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю 1926, 129-130; Moszynski, 1967, 545}. П. Шейн з цього приводу писав: "Це перетворення (на вовкулаків - В. Б.) з трудом здійснюється стосовно малих і старих і надто легко по відношенню до тих, хто вступає в шлюб і взагалі до весільних гостей" (Шейн, 1902, 253). Р. Радлі відзначає, що "існує прямий зв'язок у слов'янській і балтській традиціях між весільним ритуалом і лікантронією" (Ridley, 1976, 322). Між іншим, в "іпіціаційних" казках, як правило, події, що розповідають про ініціацію героя, передують його одруженню (Иванов, Топоров, 1991 ж, 229; Народные русские скажи А. Н. Афанасьева, № 125, 129, 131, 136, 156, 159). А в зафіксованому в наші дні повір'ї жителів Житомирського Полісся, вовкулаку на людину могла перетворити теж дівчина, давши йому хліба (Запис автора 1995 р., с. Базар, Народицького району, Житомирської обл.). Згадаймо також, що дівчина припиняла тортури фриця-вовка в ініціаціях польських косарів. Зазначений зв'язок між лікантронією і початком шлюбного життя, що простежується у фольклорі, є трансформованим відгомоном дійсної події, яка мала місце в ході ініціації. Зокрема, для членів "вовчих" союзів, які в ході посвячення переставали бути дітьми, вперше дозволялося вступити в статеве спілкування з жінками. Ця подія оформлювалася певними ритуальними діями. Дослідження показують, що у стародавніх індоаріїв юнаки під час посвячення одержували потрібні знання з питань статевого життя. Вони включали

словесні настанови, демонстрацію символів статевого акту, а також наступне статеве спілкування з дівчатами, що жили в "лісовому домі" (Васильков, 1974, 141, 143; Васильков, 1988, 105). Настанови з питань статевого життя і ритуальний статевий зв'язок характерні для ініціацій багатьох народів. При цьому необхідно мати па увазі одну особливість. Жінкам в чоловічий будинок доступ був. строго-настрого заборонений. Але, в той же час, етнографічний матеріал свідчить, що в чоловічих будинках мешкали дівчата, які мали особливий статус і перебували з неодруженими молодими чоловіками у відносинах

вільного співжиття (История первобытного общества, 1986, 111-116; Савченко, 1926, 86; Миклухо-Маклай, III, ч. I, 1951, 258, 259}. Це було характерним в минулому і для індоєвропейських народів. Так, відомо, що дівчата проживали в чоловічих будинках у давніх індійців (Васильков, 1988, 105). Про побутування даного звичаю в стародавніх іранців свідчать тексти священної книги зороастрійців "Авести", в яких говориться про вовків-mairyo, тобто членів "вовчих" союзів, яких супроводжує "шлюха" (Ridley, 1976, 326). Проживання дівчат у чоловічих будинках "звіриних" союзів давніх слов'ян підтверджується матеріалами казок, в тому числі "жіночих ініціаційпих". Це, зокрема, мотив знаходження дівчини в лісовому будинку, де мешкають "брати" - молоді неодружені чоловіки - "розбійники, мисливці, герої" (Becker, 1990, 97-98). Такі дівчата, що жили в будинках "вовчих" союзів, вважалися жрицями жіночої богині. Цією богинею в багатьох народів була особлива "діва-войовниця", що вшановувалася також і юнацькими союзами (Дьяконов, 1990, 91, 96, 124). Можливо, так було і у слов'ян, проте питання про існування у них особливої богині - діви-войовпиці необхідно дослідити спеціально. З жіночих богинь давньослов'япсь-кого пантеону, які мали відношення до нашої теми, поки що більш-менш надійно простеж-ковується лише Мокош (Іванов, Топоров, 1982; Becker, 1990).

"Жіноче начало в обрядах посвячення має ніби два обличчя: це "стара" (причому частіше "несправжня", "маска") і "дівчина лісового дому", міфічна "прамати" і її ритуальна заступниця" (Васильков, 1988, 105; про Мокош як богиню й персоніфікацію статевого акту див.: Иванов, Топоров, 1983, 184). Ритуальне навчання еротики в ході ініціацій у давніх слов'ян підтверджується звичаями, що побутували в парубочих громадах українців і західних слов'ян. У парубочих громадах юнаки, як ми бачили, одержували необхідні знання з питань статевого життя, а також проходили ритуальне навчання спілкування з дівчатами. При цьому спостерігалися значні пережиткові явища, пов'язані з колишньою дошлюбною статевою свободою. Ритуальне навчання еротики ініціаптів у давнину знайшло відображення і в билинах. Так, Ілля Муромець під час своєї першої (ініціаційпої)

подорожі вступає в статевий зв'язок з дружиною Святогора. Причому це відбувається з її ініціативи і фактично примусово для Іллі:

Говорит она   таковы слова:
"Ай же ты, дородный добрый молодей!
Сойди-ка со сыра дуба,
Сойди, любовь со мной сотвори,
Буде не послушаешься,

Разбужу Святогора-богатыря и скажу ему,

Что ты насильно меня в грех ввел".

Нечего делать Илье:

С бабой не сговорить, а со Святогором не сладить.

Говорить вона такії слова:

"Ой же ти, дорідний добрий молодець!

Зійди-но з сирого дуба!

Зійди, любов зі мною сотвори,

А як не послухаєшся,

Розбуджу Святогора-богатиря і скажу йому,

Що ти силою в гріх мене ввів".

Нічого робити Іллі:

З бабою не домовитись, а зі Святогором не справитись.

(Былины, 1986, 39)

Ситуація, описана в билині, практично аналогічна до тієї, в якій опиняються герої індійських фольклорних творів, що відображають давньоіндійські ритуали ініціацій (Васильков, 1974, 143-144; Васильков, 1988). А в іншому варіанті билини про зцілення Іллі Му-ромця розповідається, що зцілившись, тобто пройшовши ініціацію (Див.: Балушок, 1991), він "ходил... по свету и сделал девке брюха (ходив... по світу і зробив дівці живіт") (Архангельские былины...1, 1904, 41). Підтвердженням висловленого припущення, очевидно, може служити і той факт, що польські косарі в момент "перетворення" ініціанта на вовка співали пісні непристойного, сороміцького змісту (Савченко, 1926, 89; Kolberg, 1964, 119).

Як же потрапляли дівчата - "жриці любові" в чоловічі будинки давиьослов'япських "звіриних" союзів? Матеріал свідчить, що їх, очевидно, умикали воїни-"звірі" під час своїх розбійницьких нападів. Умикання дівчат членами юнацьких "братств" і проживання їх в чоловічих будинках зберігалось у деяких народів Індії до недавнього часу (Дьяконов, 1990, прим. 10 на с. 215). Засвідчений цей звичай і в неіндоєвропейських народів, зокрема про нього писав М. М. Миклухо-Маклай (Миклухо-Маклай, III, ч. І, 1951, 258). Дослідження лінгвістів показують, що в

стародавніх індоєвропейців однією а найпоширеніших форм шлюбу був шлюб умиканням. Причому ця форма шлюбу пов'язувалася з "людьми-вовками", за яких дівчата "лісового дому" потім виходили заміж. Зокрема, існувала словесно-ритуальна формула "бути вовком", що означало "особливий юридичний статус при шлюбному обряді

викрадання жінки" (Гамкрелидзе, Иванов, И, 1984, 286-258, 493; див. також: Ршведа, І, 42. 2-4). "Повість времешшх літ" свідчить про побутування цього звичаю і в давніх слов'ян, незалежно від ступеня його поширення в них, про що сперечаються історики (ПСРЛ, 2, 10). Типову картину захоплення жінок членами "звіриного" союзу ми бачимо в билині про Волха Всеславовича. В пій дружинники Волха, рубаючи "старого й малого",

А її только оставляют по выбору Душечки красны девицы.

А п те ево дружина хоробрая И на тех девицах переженилися.

А і тільки залишають по вибору Душечки красні дівиці.

А і та його дружина хоробра І на тих дівицях переженилися.

(Былины, 1986, 61).

Інший герой російського билинного епосу - Михайло Потик, що як і Волх Всеславо-вич належить до найдавніших билинних образів, теж здобуває собі дружину в поході (Былины, 1986, 65-66, 85-88). А взагалі, як зазначає російський фольклорист Б. Путилов, для російського епосу переважно характерна колізія, коли відбувається пряме зіткнення сватів, що прибули з іншої землі чи міста, з оточенням нареченої, майбутнім тестем і його свитою. При цьому наречену забирають з собою силою, нехтуючи прийнятими обрядовими нормами. "В одних випадках це богатир, і тоді сюжет будується як оповідь про його подвиг ("Дунай", "Іван Годинович"); в інших випадках це робить ворог, і тоді головними в розповіді стають мотиви рятування нареченої, боротьби з викрадачами, помсти їм і т.д." (Путилов, 1970, 152). Південнослов'янський епос також знає ситуації цього типу. Наприклад, в одній сербській пісні так співається про богатиря-юіiака:

Не шЬе момче воду ни гледатп, нег' fyeBOJKy за бн]елу руку, пак је метну за се на кон>пиа.

Колико је н>ему мила била, три пута је пасом опасао, а четвртом од мача каншом, -с №ом утече тором и планином.

Хлопець навіть не глянув на воду,
ухопив він дівчину за руку,
на коня саджав поза собою.
А як дівка сильно сподобалась,
опоясав поясом три рази,
а четвертий - перев'яззю з піхов,
з нею втік горою й полониною.

(Српске народне щесме. 1977 № 577; див. також пісні "Марко Кралевич і наречена з Задара", "Янко і королівна з Леджяна", "Одруження Івана Црноєвича" та ін.: Сербские народные песни и сказки, 1987, 197-203; Путилов, 1970, 152).

У скандинавському епосі також присутній мотив умикання дівчини богатирем. Зокрема, там Гедіп викрадає Гільд, дочку Гьогпі (Гуревич, 1979, 18). Українські легенди теж розповідають про захоплення дівчат песиголовцями (Новицкий, 1912, 16-17; Савур-могила, 1990, 26). Мотив нападу вовкулак на дівчат і молодих жінок містить словацький фольклор (Melichercik, 1959, 192; Ито, 1993, 124). Уявлення про те, що вовкулаки нападають на жінок і дівчат з "непристойними" намірами побутували й. серед поляків. Так, у XVI столітті поет Миколай Рей писав:

Jednej paniej pokasal wilk w oborze owce, Wojt powiada: wilkolek, niecli inbwi kto co chce; Styszg ma ogon by wilk a yako chtop godzi...

Одній пані покусав вовк в кошарі овець,
Війт каже: це вовкулака, що не говори;
Чую, що має хвіст, як у вовка, а наміри, як у хлопа...

(Цит. за: Bruckner, 1980, 284).

У цьому зв'язку становить інтерес і українська казка про те, як коханець невірної попаді виявився вовкулакою (Кольберг, 1991, № 36). Давпьоскапдипавські берсеркери теж

характеризувалися тим, що захоплювали і викрадали жінок і дочок поселенців (Worterbuch der deutschen Volkskunde, 1974, 79).

Мотиви, що відображають умикання дівчат членами давніх ініціаційних об'єднань молодих воїнів містяться в українських колядках, на що вже звертав увагу М. Грушевський (Грушевський, 1923, 223). Так, у колядці говориться про те, що герой з першими півнями "устав, лучком забрязчав", "братців пробужав":

Вставайте, братци, коней сидлайте

Та поїдемо в поле на вловы *-

Ой там назнав я куну в дерєви - дивку в тереми.

Ой вам же, братци, куна в дерєви А мени, братци (молодому) дивна в тереми.

(Иванов, 1907, 39).

В іншому варіанті герой говорить своїм супутникам-побратимам:

Вам буде, брат я, кунка на шубу, А мені буде панка до шлюбу.

(Грушевський, 1923, 223).

Як відомо, в фольклорі і весільній обрядовості українців куниця, як і лисиця, означає дівчину-наречену. Тому той же смисл захоплення дівчат має в колядках і звертання героя до побратимів їхати на полювання "за лисицями, за куницями" (Иванов, 1907, 39). В іншій колядці розповідається, як герой:

...пойихав на горду войну,

На горду войну по короливну.

Да вернувся ж вин з гордойи войны,

З гордойи войны с короливною.

(Гринченко, 3, 1899, № 12)

Цей же мотив звучить і в колядках російського населення Слобідської України:

Ой рана, рана куры запели, Ещо ранишя братиц вставал,

Братиц вставал, лучком забрыщал, Лучком забрыщал, братиц возбужал: Вставайтя, братцы, вставантя, купцы, Ой я там назнал девицу-красавицу.

(Иванов, 1907, 39-40}

Про захоплення дівчат вовками говориться в піснях, записаних в наші дні фольклористами Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського па Поліссі і люб'язно повідомлених авторові. Так, в одній пісні дівчина співає про те, як мачуха послала її по воду далеко від села (типовий фольклорний мотив, що відображує ритуальне відокремлення дівчиїш-ішціаптки в жіночих ініціаціях (Див.: Becker, 1990, 62-70), де па неї напали вовки:

Прийшли до мене штпрп вовчейки,
Узяли мене та й під бочейкн,
Поняли мене в темні корчикл,
Почали мною та й ділитися.

(Записано співробітницею відділу фольклористики ІМФЕ Л. Іван-ніковою в Камінь-Каширському р-ні Волинської обл. у 1993 році).

А у весільній пісні, яку співали, коли приїжджали за нареченою говориться:

Набійглн вовки з лісу, Брязнули коніївками
Та й стали зілля рвати, горішину ламати.

(Зсріисано співробітницею відділу фольклористики ІМФЕ Т. Шевчук в с. Бараші Ємільчинського р-ну Житомирської обл. у 1993 році).

Під горішиною в наведеній пісні, з усією очевидністю, розуміється молода. А взагалі, мотив умикання чітко прослідковується у весільній обрядовості і поезії східних слов'ян. Український етнограф кіпця XIX століття В. Милорадович відзначав: "Свідчення літопису, хороводи, весільні пісні доводять існування шлюбу через умикання у великорусів і мало-русів" (Милорадович, 1897, 126). М. Грушевський обґрунтовує цю тезу, використовуючи великий фольклорний матеріал (Грушевський 1923, 245). Про це ж пишуть також відомий російський етнограф Д. Зелеиін і білоруський М. Нікольський (Зеленин, 1991, 332; Ни-

2. "ЗВІРИНІ" СОЮЗИ МОЛОДИХ ВОЇНІВ

Кольский, 1956, 53). У весільних піснях поїздка нареченого з поїздом за молодою передається як розбійницький напад, як похід озброєного загону, що викрадає, захоплює дівчину. У весільних піснях росіян співається:

Приедут к батюшке С боем да со грабежом. Что ограбят же батюшку Да полонят мою матушку. Повезут меня молоду На чужую сторонушку.

Приїдуть до татуся
З боєм та з грабунком.
Що пограбують же татуся
Та в полон візьмуть мою матусю.
Повезуть мене молоду
Та в чужую сторононьку.
(Милорадович, 1897, 126)

Как под тем городом
Спла-Ізойско стоит
Как во силе силен —
Воевода грозен.
Хочет город взять,
Всех людей в полон забрать.
Заполонил он красну девицу-душу.

Як під тим містом
Сила-військо стоїть.
Як в тій силі найсильніший
Воєвода грізний.
Хоче місто взяти,
Всіх людей полонити.
Полонив він красну дівпцю-душу.
(Русская народная поэзия, 1984, № 420, див. також № 411)

З не меншою певністю виявляється ремінісценція умикання дівчат в українській весільній поезії:

Пустимо стрілу перлову, вибьемо стіну камьяну, Возьмемо Марусеньку молоду.

(Чубинский, IV, 1877, 325)

Вибьемо стішу камьяну, Будемо замкы ломаты ...Львув розбываты Визьмемо Марусеньку молоду.

(Милорадович, 1897, 127)

Вийшов Палазин батенько,
Вийшов за воротечка.
Глянув оченьками, сплеснув рученькамы:
Он до мене та война йпде,
Котять мене воюваты,
Хотять у мене дытя взяты.

(Гринченко, 3, 1899, 542)

На правому березі Дніпра сватів не впускали до хати, кажучи: "Може ви розбойпы-кы?" (Милорадович, 1897, 127). Коли молодий з весільним поїздом прибував за нареченою, його звичайно не впускали відразу до двору. На Чернігівщині парубки з молодіжної громади, до якої належала дівчина, влаштовували "перейми" - барикади па вулиці і виходили напроти поїзда з ломаками (Литвинова-Бартош, 1900, 142). А па Київщині в таких випадках "з обох сторін стоїть звичайно багато молоді, виключно чоловічої статі; всі тримають підняті догори ціпки і не дозволяють поїзду зайти до двору. (...) Потім (прибулі - В. Б.) вступають піби-то в бійку і беруть приступом ворота" (Чубинский, IV, 1877, 330). В деяких місцевостях нри цьому парубки влаштовували справжню бійку й били молодого, коли вій був з іншого села чи кутка (Чубинский, IV, 1877, 330; Дикарев, 1900, 19). Заступали хлопці дорогу нареченому до двору молодої і в Росії, а дружко і брат молодої зображали бійку (Милорадович, 1897, 126). В центральних областях Росії наречена перед приїздом молодого ховалася в комірчину, звідки її виводив наречений, інсценуючи при

цьому насильство (Еремина 1991, 87). В ході весільних обрядів в Україні молодий, зайшовши до хати, повинен був також "відвоювати" наречену ще в брата чи іншого її родича, який стояв поряд з нею і вимахував ціпком або якимось гострим предметом (Борисенко, 1988, 76). Пояснення поведінки дружини нареченого, що діяла за схемою наскоку, тим, що даний ритуальний текст пов'язаний з проникненням в ході весільного обряду "своїх" в "чужий" для них простір - інше село, куток, родину (Байбурин, 1993, 193-194), думається, не суперечить дійсному існуванню у віддалені часи практики умикання дівчат.

Можливо, відображенням давнього звичаю умикання дівчини є корильні пісні в росіян і пісенні переспіви за весільним столом в українців, як і аналогічні їм пісні у білорусів (Див.: Русская народная поэзия, 1984, 370-378; Весільні пісні, 1988, 258-268). їх призначенням було - відсилати в світ потойбічний, "нечистий" чужинців, що захоплювали наречену (Самоделова, 1993, 106-123). Одна з можливих етимологій російського слова "невеста" виводиться від "не-вед/ведать", тобто "неизвестная" (невідома) (Фасмер, II, 1971, 54). У цьому зв'язку звертає на себе увагу обряд "підсмалювання молодої", коли її перевозили через вогонь, який розпалювали в воротях двору нареченого. При цьому її ще й оббризкували водою (Литвинова-Бартош, 1900, 143; Чубинский, IV, 1877, 428, 574). Тут ми чітко бачимо очищення вогнем і водою людини, приведеної з чужого, ворожого світу. Хоча, можливо, цей світ не чуже вороже плем'я, де захопили дівчину, а "царство мертвих", в якому вона перебувала, як лімінальна істота у відповідності з перехідним характером весільного обряду (Про весілля, як обряд переходу див.: Еремина, 1991; Байбурин, 1993, 65-89).

Ремінісценцію умикання дівчат членами давньослов'янських юнацьких братств М. Гру-шевський бачив в українській молодіжній грі Тори-дуб" і російській "Горілки" (Гру-шевський, 1921, 312). На побутування в минулому умикання жінок членами "вовчих" союзів вказує вже згадуване називання боярина "вовком", що зберігалося в середньоро-сійських говірках. "Вовками" звали і тих, хто приїздив свататися вночі: "Ночью приходят сватацца, их волками и завут" (Псковский областной

словарь, 4, 1979, 111; див. також: Словарь русских народных говоров, V, 1970, 40). "Вовком" звалась і особа, яка перевозила посаг молодої до хати нареченого: "Увозят клитпики - называют волки; волки от и увязут мае дабро-та, там простыни да палатеицы, да свадьбы ишшо (відвозять клітинки - називають вовками; вовки ось і вивезуть моє добро, там простирадла й рушники, до весілля ще)" (Псковский областной словарь, 4, 1979, 111). А в Сербії існував звичай під час зведення молодих, коли дівер або інші свати "виють" ("урличу") під дверима кімнати - їх називають "вовками" ("вукови") (Микитенко, 1992, 104). З уявленнями про сватів-"вовків" перекликається й українське повір'я, що коли вві сні вкусить собака, це означає сватання

(Милорадович, 1897, 6). Українці також вірили, що боярин з боку нареченого часто є вовкулакою, і що особлива загроза для нареченого перетворитися на вовка існує, коли молоду беруть з іншого села (Иванов, 1900, 295, 296). А в росіян з Приопежжя зять-нриймак, вступаючи в хату після вінчання, проказував "вовче" замовляння: "Я іду, звір лапистий, і гордий, горластий, вовк зубатий; я є вовк, а ви є вівці мої" (Забылин, 1880, 374).

Деякі дослідники весільної обрядовості висловлюють сумніви в існуванні у минулому в стародавніх слов'ян шлюбу шляхом умикання, як поширеної і регулярної форми (Чистов, 1978, 400). Очевидно, це дійсно так. Велика кількість ремінісценцій умикання в народній поезії і обрядовості може бути поясненою саме викраданням дівчат членами "вовчих" союзів. Ці дівчата в подальшому дійсно вступали в шлюб з колишніми членами союзів. Проте їх число, думається, ніколи не було великим, що підтверджується й етнографічними паралелями.

Міфічним архетипом розбійницьких наскоків воїпів-"звірів" з метою захоплення молодих жінок і дівчат, можливо, є міфологема про здобування жінки Громовержцем. На існування такого мотиву в давньослов'япській міфології вказують вчені (Иванов, Топоров, 1974, 40, 178; див. також: Потебня, 1989, 554, 556). Можливо, він був пов'язаний з міфом про поєдинок Громовержця і Змія-Велеса. Відображення давнього міфа про здобування дружини Громовержцем, очевидно, збереглося в колядках, билинах і казках, де герой, перемагаючи противника, часто Змія, або такого, що має змієподібний вигляд, одержує жінку, з якою потім одружується. Така інтерпретація давніх фольклорних мотивів (як до речі й інших) зовсім не виключає й інших можливих їх тлумачень. Адже фольклорні твори є дуже різноплановими і багатошаровими явищами, що ввібрали в себе і зберігають, до того ж у вельми грансформовапому, художньо переробленому вигляді дуже багато фактів культури, що відпоїться до стадіальне різних історичних епох. Далеким відголоском міфа про здобування жін-ш Громовержцем і практичних дій членів чоловічого іпіціацшпого союзу, можливо, є ук-)аїнська гра "Воротар" (опис її див.: Килимник, 1994, 240-148; Костомаров, 1930, 307-309; ^умцов, 1889, 635). Парубки й дівчата, що грали в неї,

зображали і співали, як Княжевич Іван Кпяжевич) захоплює місто якогось царя Ворота і бере собі "панну", з якою справляє есілля. І. Нечуй-Левицький, що написав дуже цікавий нарис дохристиянських вірувань і Іiфології українців, бачив у Кпяжевичі Громовержця (Нечуй-Левицький, 1992, 18, 19, 25, 31, 2). Мотив відкривання воріт Громовержцем, котрі запирає його противник, є в міфології івпіх хеттів і індійців. Цей же мотив прослідковується в болгарських і румунських додоль->ких піснях, а також в дитячих іграх і піснях росіян (Иванов, Топоров, 1974, 30-31, 70, 71). Проте, воіпи-"вовки" мали статеві відносини не тільки з дівчатами, захопленими в роз-йипицьких наскоках. Такі відносини встановлювалися в них з членами паралельно існую-

чих будинків дівчат. Існування будинків, у яких мешкали дівчата до заміжжя, засвідчене етнографами в багатьох позаєвропейських народів, в тому числі так званих "народів природи" (Семенов, 1974, 184-185; История первобытного общества, 1986, 113-114). Слов'янський матеріал також свідчить про побутування будинків і спілок дівчат у минулому в наших предків. Зокрема, ремінісценцією їх є вечорпичиі хати і дівочі громади. Українські вечорниці й досвітки не просто збиралися в окремій хаті, але і ця хата, й саме спільне зібрання молоді знаходилося, так би мовити, в руках дівчат. Дівчата об'єднувалися в свою дівочу громаду, що, правда, була менш чітко оформлена, ніж парубоча. Часто така громада теж мала свою старшу - "березу", "отаманку", "матку" (а інші- дівчата - "рій"). Інколи такої старшої дівки не було (Дикарев, 1900, 20; Борисенко 1991, 31). Саме дівоча громада підшукувала, наймала й утримувала хату для вечорниць. При цьому парубки завжди складали прийшлий, непостійний елемент. Дівчата ж у цій хаті проводили фактично весь вільний від домашніх робіт час у осіппьо-зимовий сезон. Тут вони викопували різні дівочі роботи - плели, пряли, вишивали. Ці роботи мали ритуальне значення, будучи пов'язаними в ритуальпо-міфологічиій площині з статевим спілкуванням молоді (Becker, 1990, 36). Тут дівчата влаштовували спільні вечері і свята, тут же й ночували (Про звичаї вечорниць див.: ШФЕ, Ф. 1-2. Од. зб. 270. Арк. 8, 12; Зяблюк, 1982; Иванов, 1907, 185-210). Не випадково М. Грушевський, що бачив в об'єднаннях української молоді далекі пережитки молодіжних союзів давніх слов'ян, називав хату, де відбувалися вечорниці, "дівоцькою" (Грушевський, 1923, 219). Подібні будинки дівчат, котрі етнографи іменують "прядильними будинками", відомі і в південних слов'ян (Becker, 1990, 36-38, 84). Етнографи відзначають, що в багатьох народів, коли дівчата не мали свого осібного будинку, вони проживали в будинках самотніх, часто літніх, жінок (История первобытного общества, 1986, 114; Ковалевский, 1911, 125). Це узгоджується з українською традицією, де дівчата в більшості випадків наймали хату вдови, часто літньої. Така жінка звалась, як ми вже знаємо, "вечор-пичною (досвітчаною) матір'ю", "паніматкою".

Всі відносини між мешканцями будинку холостяків і будинку дівчат зводилися по суті до статевих (Семенов, 1974, 179; История первобытного общества, 1986, 114). Дівчата, як правило, приймали молодих чоловіків у своєму будинку. Молодь до вступу в шлюб користувалася повною статевою свободою. При цьому дівчата виступали свого роду "жрицями кохання", їх роль мала значення ритуальне і пов'язувалася з фігурою жіночої богині. Такі вільні відносини молоді обох статей до шлюбу ми бачимо і в геродотівській легенді про походження савроматів, де описані ініціаційпі союзи юнаків і дівчат, що живуть окремими таборами (Геродот, IV, 110-116). Відсутність чоловічого й жіночого будинків

холостяків тут пояснюється умовами кочового побуту. Значні пережитки дошлюбної статевої свободи, що зберігалися в українських молодіжних громадах, підтверджують факт її існування в минулому в наших предків. Звичай спільної ночівлі па "вячёрках" побутував і в білорусів. Інколи хлопець почував з дівчиною в неї вдома. Бувало, навіть, що до дівчини, щоб переночувати з нею, приходили два або три парубки по черзі або й усі разом (Зеленин, 1991, 364, 365). Спільна ночівля молоді зустрічалася, хоча й рідко, і в деяких місцевостях Росії, наприклад, у Можайському повіті Московської губернії (Елеонская, 1994, 198). Проте й там, де її не було, па російських посиділках панували "звичаї досить вільні" (Зеленин, 1991). Значні залишки дошлюбної статевої свободи молоді існували і в південних слов'ян. Не випадково етнографи називають прядильні будинки македонців і болгар "міс-цями проміскуїтету" (Becker, 1990, 36-38, 84). До речі, подібні дівочі будинки з вільним спілкуванням молоді, а також інші пережитки дошлюбної статевої свободи існували ще недавно в Німеччині (Becker, 1990, 36, Апт. 12; Worterbuch der deutschen Volkskunde, 1974, 342).

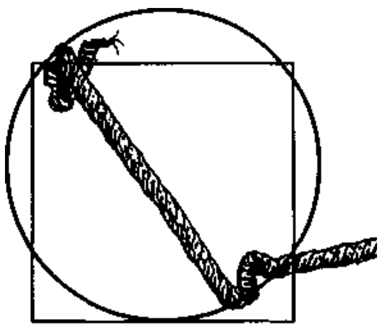
Названі звичаї молоді, які ще не так давно побутували в слов'янських народів, учені оцінювали по різному. М. Сумцов бачив у них залишки пробного шлюбу, коли "виявлялась придатність жінки до дітонародження" (Сумцов, 1886, 12). М. Черпишов і Д. Зеленій кваліфікували їх як "пережиток епохи комунального шлюбу" (Чернышев, 1887, 505; Зеленин, 1991, 367). М. Грушевський вважав ці звичаї лише залишковими явищами дошлюбної статевої свободи, а відносно висловлених вище думок інших вчених відзначав, що в них "змішуються до купи передшлюбпі відносини нежонатої молоді з організацією подружжя" (Грушевський, 1921, 314). Дані сучасної науки показують, що між точками зору М. Чериишова й Д. Зелепіпа, з одного боку, і М. Грушевського, з другого, немає великого протиріччя. Хоча при цьому про пробний шлюб не йдеться. Дошлюбна статева свобода молоді, що зафіксована етнографами в багатьох народів у історичні часи і прослідковується в слов'ян у минулому, є пережитком дислокальпого групового шлюбу. Таким був, за однією з гіпотез, дуально-родовий шлюб пізпьопалеолітичпої епохи (История первобытного общества, 1986, 114). Тоді всі

чоловіки однієї родової групи знаходилися в етапі шлюбу з усіма жінками другої родової групи. Ці два, зв'язані шлюбними відносинами, роди проживали окремими общинами й таборами, утворюючи разом плем'я. У цьому зв'язку російський індолог Я. Васильков зазначає, що у давніх індоаріїв молоді люди мали в своєму житті послідовно два шлюби. Один - вільний, у "великому домі", шлюб тимчасовий і груповий, другий т після повернення додому, шлюб постійний і регламентований, з якого створювалася сім'я (Васильков, 1938, 107). І саме ремінісценцією екзогамного дуально-родового групового шлюбу була дошлюбна статева свобода, що прослідковується у давніх

2. "ЗВІРИНІ" СОЮЗИ МОЛОДИХ ВОЇНІВ

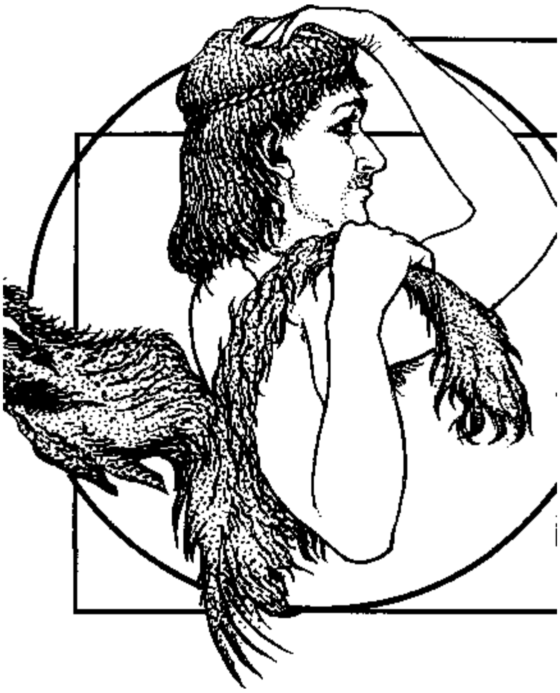
слов'ян. За свідченням етнографів кіпця XIX - початку XX століття, в селах Харківщини, де спостерігались досить значні пережитки дошлюбної свободи, серед молоді вважалося непристойним ходити па одні вечорниці рідним братам і сестрам. Тому в селі було як мінімум дві вечорпичпі хати (Иванов, 1907, 186). Подібні звичаї відомі і на Поділлі (Пономаръов, 1994, 166). Якщо враховувати, що в минулому на таких зібраннях юнаки й дівчата дійсно вступали в статеві зв'язки, то зрозуміло, що це не дозволялося між представниками одного роду, а пізніше, з розпадом родової організації, - сімейної групи. Це повністю відповідає нормам групового дуально-родового шлюбу давньої епохи. Таким чином, термін "місця проміскуїтету", який вживається деякими зарубіжними етнографами стосовно вечорниць і їм подібних зібрань молоді, є методологічно неточним.

Наведені факти підтверджують висновок про існування у давніх слов'ян відносин вільного співжиття між членами іщціацййіш юнацьких союзів і дівчатами, об'єднаними в аналогічні спілки, теж, до речі, пов'язані з ініціаціями, тільки вже з жіночими (Про ритуально-міфологічний зв'язок між жіночою ініціацією і сексуальністю див.: Becker, 1990, 36). При цьому дівчата виконували ритуальну роль у практичному навчанні еротики ініційованих юнаків, будучи жрицями жіночої богині, очевидно, Мокоші.



Яким же був термін перебування юнака у "звіриному" союзі? На прикладах інших традицій, зокрема, скіфо-сарматської і осетинської, ми бачимо, що він дорівнював кільком рокам (Иванчик, 1988, 41-44). У міфологічних легендах про вовкулаків люди перебувають в образі вовків теж кілька років. А П. Шейп вказує, що чаклуни взагалі перетворювали людей на вовків па певний термін, як правило па кілька років, після чого ті знову набували людського вигляду (Шейн, 1902, 253, 255). Чи відобразився в легендах про вовкулаків термін

перебування в складі молодіжного союзу - невідомо, але, очевидно, він дійсно дорівнював рокам. Це видно з реконструйованого побуту й запять "звіриного" союзу, коли молодий воїп-"звір" повинен був пройти військову виучку і взяти найдієвішу участь у розбійницьких наскоках і боях.



183

Після

того, як в численних боях і розбійницьких наскоках члени "звіриних" союзів довели свою сміливість і мужність, вони проходили завершальні обряди ініціації - реін-корпорацію в свою общину й посвячення в повноправні члени співтовариства чоловіків-воїиів, закритого для пепосвячеиих, з своїми міфами, ритуалами і особливим комплексом езотеричних знань. Про те, що іпіціанти поверталися з "потойбічного" світу в світ людей свідчать казки, легенди, етнографічний матеріал. У казках герой, після проходження ним випробувань у іншому світі, повертається в світ людей; він "знаходить вихід з нижнього світу і повертається до життя зміненим" (Иванов, Топоров, 1991 ж, 229; див. також: Елеонская, 1994, 44-45). Повернення юпаків-"звірів" в общину осмислювалось як їх нове народження вже як людей. Це виражалося в зміні імені, одягу, в ритуальній стрижці й голінні, тобто в формах реальної

зміни зовнішності, що є загальною закономірністю всіх обрядів переходу. Етнографічні й фольклорні матеріали свідчать про це достатньо переконливо. Так, зміна імені в ході ініціації характерна не тільки для первісних народів, але і для слов'ян та їх сусідів у історичні часи. Зокрема, ми бачили, що українські, польські, словацькі, німецькі цехові ремісники в період середньовіччя проходили особливий обряд перейменування, що імітував церковне хрещення новонароджених. "Хрещення" парубків і молодих косарів було поширене в поляків, словаків і чехів. Обряд перейменування здійснювався у давньоруських дружинників і запорозьких козаків. Відображення іпіціаційпих перейменувань посвячуваних, здійснюваних у архаїчну епоху, міститься також у фольклорі - в казках, легендах, епосі, що встановив В. Пропп (Пропп, 19766, 281, 282). Згадаймо також наречения Іллі Муромця в билині про його зцілення. Далеке відображення ритуального наречения новим іменем юнака, який "перероджувався" з вовка, па людину, думається, збереглося у віруваннях українців у те, що коли вовкулаку назвати людським іменем, він знову етапе людиною (Нечуй-Левицький, 1992, 66). Можна припустити, що імена, якими нарікали молодих членів давпьослов'янської общини, були здобуті ними в численних боях і походах і відображали, таким чипом, їх сміливість, мужність та інші якості, виявлені в екстремальних умовах ініціацій. Про нове народження ініційованого свідчило одягання нового одягу в молодіжних об'єднаннях українців, поляків, словаків, чехів, німців, французів, а також в українських козаків, ремісників, давньоруських дружинників (див. вище).

Символіка легенд про вовкулаків також свідчить саме про перехрдження їх па людей. Так, часто знаряддям перетворення вовкулаки па людину виступає хомут, крізь який треба пролізти і рогач, через який повинен перестрибнути перетворюваний {Иванов, 1900, 295, 296; Гринченко, 1901, 175; Гнатюк, 1981а, 237). Білоруси вірили, що, побачивши вовкулаків, слід якнайшвидше встромити ніж у хлібне тісто, що знаходиться в діжі, і тоді вони стануть людьми (Шейн^ 1902, 256). Як відомо, рогач і діжа є суто жіночими атрибутами. Крім того, діжа, а також хомут виступають у народній культурі еквівалентами жіночого дітородного органу. Це підтверджує символіку "другого народження". При перетворенні вовкулаків па

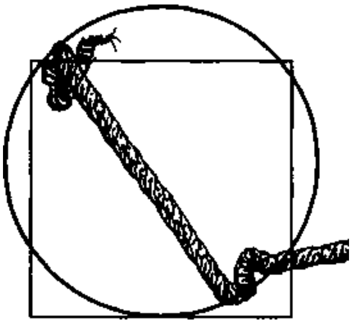
людей з них скидають вовчі шкури, розв'язують "вовчі пояси" і вузли, нав'язані на шиї, а потім одягають їх у повий людський одяг, зокрема в сорочку (Про вовкулаків, 1894, 544; Гнатюк, 1981а, 237; Иванов, 1900, 293-295; Slownik folkloru polskiego, 1965, 439). Ініціаційпе "переродження" посвячуваних у давніх слов'ян, очевидно, залишило про себе пам'ять і в міфілогічпих формулах про народження дітей, зокрема в розповідях про придбання немовляти від циган. Українська дослідниця Н. Гаврилюк відзначає, що в деяких варіантах цих оповідок цигани виступають в іпостасі "дітозгубнпків", до яких

дитина якимось чипом потрапила. Це рівнялося фактично її смерті. А потім, від циган, вона вже була піби-то взята батьками "па годування після згуби", тобто "ніби вдруге народженою після своєї смерті" (Гаврилюк, 1993, 194).

Легенди оповідають також, що вовкулаків при їх "перероджепні" па людей, як правило, били (ломакою, бичем, вилами, перевеслом та іп.), щоб розбити вовчі шкури. В ініціації інших індоєвропейських народів, наприклад осетинів, входив обряд перековування і загартовування ініційованих (Иванчик, 1988, 41). А взагалі, в осетинській, римській, гермапо-скапдипавській міфологіях, де воїнська сила героїв пов'язується з вовком, набути її допомагає Коваль (Иванов, Топоров, 1992, 22). З цим можна співставити вельми поширений серед східних слов'ян казковий і легендарний сюжет про перековування ковалем старих людей па молодих (Гринченко, 2, 1896; Народные русские легенды А. Н. Афанасьева, 1990, 165-170; Гіппіус, 1929, 24), який за В. Проішом, пов'язаний з ініціаціями (Пропп, 1986, 97). В цьому відношенні являє інтерес російська різдвяна гра в "Коваля", в ході якої хлопці зображають жартівливе "перековування" дідів на підлітків (Максимов, 1903, 299), яка, очевидно, є виродженим ритуалом. Тут також можливі паралелі і з ритуальними "виковуванням", "виточуванням", "шліфуванням" і т.д. майстра в ході ремісничо-цехових ініціацій, про що говорилося вище. Усе це дає підставу припустити, що у давніх слов'ян на завершальному етапі ініціації здійснювалось, можливо, ритуальне перековування ініційованих ковалем. А коваль у міфології, як відомо, є персонажем, наділеним надприродною творчою силою, він є помічником Громовержця-змієборця і його земною іпостассю. В ряді випадків образи Громовержця і Коваля у слов'янському фольклорі і міфології співпадають (Иванов, Топоров, 1992, 21; Иванов, Топоров, 1974, 38, 39, 40; Петров, 1930, 211-219). Тому биття іпіціаитів при їх "олюдненні" думається, могло сприйматися і як удари блискавки й грому, якими Громовержець навесні пробуджує життєві сили природи. У цьому зв'язку являє інтерес фольклорний епізод про те, що для перетворення вовкулаки на людину, в нього потрібно вистрелити з рушниці, зарядивши її волоссям відьми (Иванов, 1991а, 509).

Ще однією обрядовою дією, що входила до завершального етапу ініціації, була, очевидно, ритуальна стрижка і гоління посвячуваних. Відомо, що у давніх германців юнаки па протязі ініціації не стриглись і ие голились. І лише після проходження ними всіх етапів ініціації, при посвяченні в повноправні члени общини, проводилися їх ритуальні стрижка й гоління (Тацит, 1870, 243). Як відомо, волосся - це те, що об'єднує людей і тварин, які характеризуються наявністю шерсті, волохатістю. А тому обрізування волосся в ритуалах переходу є однією з операцій по "створенню" людини (Байбурин, 1993, 57-58). Тобто в ході гоління і стрижки ініційованих, з "вовків" та "ведмедів" практично заново

"створювалися" люди. Тому сказане про германців було, очевидно, характерним і для давніх слов'ян.



Як відзначалося вище, в парубочих об'єднаннях західних слов'ян і українців ініціації юнаків ще в XIX столітті включали блазепські стрижку і гоління. А в об'єднаннях польських жебраків і злодіїв посвячувані не голились і не стриглись па протязі всієї ініціації і лише в кіпці її їх голили і зістригали довге волосся (Tokarska, Wasilewski, Zmyslowska, 1982, 96). Серед східних слов'ян в XIX - па початку XX століття ритуальні Іюстрижипи здійснювалися часто два рази - на першому році життя, а потім у 6-8 років (Див.: Гаврилюк, 1986, 230). У росіян така стрижка в минулому проводилася при настанні повноліття юнака, коли па тімені в нього вистригали "гумеице" (Кузеля, 1907, 106, 142; Даль, 1978, 408). А в білорусів ритуальна стрижка юнаків входила до складу весільної обрядовості, що, як показали на широкому матеріалі М. Довнар-Запольський та М. Нікольський, є залишком колишньої ініціації (Довнар-Запольский, 1899, 36-53; Никольский, 1956, 117-119). Можливо, всі ці факти відображають давню традицію ритуальних нострижии, що проводилися два рази на протязі ініціації. Адже обрядові постриги пов'язані з ритуальним перередженням, яке, як ми бачимо, відбувалося двічі в ході ініціації. Це стосується і символічної ролі коня, який перевозив ініційованого па "той світ" і назад. Можна припустити, що па завершальному етапі ініціації, коли юнаки "вмирали" як звірі і "відроджувалися" як люди, мав також місце ритуальний переїзд па копі з "того світу" в світ людей. Можливо, аналогією до цієї ритуальної дії є обряд, який здійснювався під час весілля па Капівщипі, коли наречений, що з'являвся за молодою, перескакував па копі через ворота в її двір (Люб'язно повідомила співробітниця Фольклорно-етнографічного центру при ІМФЕ Г. Бондаренко; про генетичний зв'язок ініціаційних і весільних обрядів див. вище). Цей

же момент відображений і в "ініціаційних" казках, що містять мотив пролазінпя крізь вуха коня. При цьому ініційований набував іншого вигляду і зовнішності, тобто "перероджувався" (Народные русские сказки А. Н. Афанасьева, № 139, 179, 180, 182, 183, 184, 564).

висновки

Наведений матеріал дозволяє скласти загальне уявлення про те, як проходили вікові юнацькі ініціації у давніх слов'ян. На першій фазі відбувалося ритуальне відокремлення хлопчиків від общини. Воно починалося в 6-8 років з ритуальних глузувань і завершувалося відправкою їх на місце, де мали проводитися посвячувальпі обряди. Такий табір ініціації знаходився в священному лісі, очевидно, відокремленому від поселення рікою. Ініціація передбачає вихід за межу своєї території, що прирівнювалося до смерті. Тому знаходження в такому священному лісі сприймалося як перебування на "тім світі". Звідси велика роль, яка відводилася у східнослов'янській іиціації божествам потойбічного світу. Відображенням одного з таких божеств у казках і легендах є Яга/відьма, образ якої сягає своїми витоками, очевидно, головної жіночої богині давньослов'янського язичницького пантеону - Мокоші. Серед її функцій були як владарювання над світом мертвих, так і визначення долі людини. В реальному житті молодих людей, яких приводили в табір ініціації батьки чи дядьки, очевидно, зустрічали жриці цієї богині. Але жриці-жіпки проводили лише початковий етап ініціації, зокрема, зустрічали ініційованих в лісі. В подальшому їх роль переходить до жерців-чоловіків, так само, як і роль жіночої богині -до чоловічого божества.

В лісовому таборі посвячувані переживали ритуальну смерть, що є головною рисою другої - лімінальної (порубіжної) фази ініціації. При цьому мало місце не просто символічне умертвлішш ініційованого, але й "проковтування" його чудовиськом - Змієм-Велесом, богом потойбічного світу. В подальшому ініціації випльовувався" Велесом, одержуючи при цьому магічні знання, оскільки Велес виступав жрецьким богом, господарем таємних знань. Все це досягалося шляхом пролазіния ініціанта крізь пащу і нутро макету-опудала міфічного чудовиська. Для лімінальної фази були характерні також фізичні випробування посвячуваних - завдання їм болючих ран, биття, голодування, чи навпаки поїдання викликаючої огиду їжі. Криваві рани символізували пожирання ініціантів чудовиськом; інші фізичні тортури, а також вимащування чорною фарбою і т.п. означали їх символічну смерть.

У цей час у посвячуваних випробувались також сила, спритність, витривалість,

вміння володіти зброєю. Перебування в лісовому таборі обов'язково включало навчання ініційованих традицій, обрядів, міфів і священної історії племені, різних магічних прийомів впливу па оточуючий світ, що пов'язувалося великою мірою з фігурою жрецького бога Велеса.

Очевидно, в цей же час проводили обрядову стрижку волосся в посвячуваних, що теж означало їх символічну смерть і потрапляння в потойбічний світ. Ритуальним перевізником

ініційованого при його потраплянні в міфічний простір лісового табору і символічній смерті виступав кінь, що є взагалі характерним для обрядів переходу багатьох і, зокрема, індоєвропейських народів.

Вмираючи у своїй старій іпостасі, посвячуваний в ході давпьослов'яиської ініціації "перероджувався" на вовка (чи пса, рідше ведмедя) і ставав членом чоловічого "звіриного" союзу. Вовку взагалі відводилося велике місце в міфології й культовій практиці стародавніх індоєвропейців і, пізніше, слов'ян. Він вшановувався як тотемний предок і родоначальник племені. У стародавніх міфах вождь племені виступає в образі вовка чи володіє здатністю перетворюватися на вовка.

Ритуал перетворення ініційованого па звіра здійснювався шляхом одягання звіриної шкури, опоясання і вживання оп'яняючих і наркотичних речовин. Важливим моментом ініціації був вступ неофітів у контакт з духами предків. У нашому випадку посвячувані вступали в контакт не тільки зі своїми предками-людьми, але й з духом тотемного предка, зокрема вовка. Це якраз і досягалося шляхом споживання наркотичних речовин, що викликали безумство і галюцинації в ініційованих, у ході яких їм з'являлося видіння духа вовка-иредка. Споживання галюциногенів та оп'яняючих речовин переслідувало також мету викликати в посвячуваних відчуття тимчасової смерті. Обряд перетворення на звіра включав також особливі екстатичні танці, що сприяли досягненню ініціантом потрібного психологічного стану.

В часі юнацькі ініціації давніх слов'ян, очевидно, приурочувалися до новорічних свят, що в архаїчній традиції виступали "космічними ініціаціями". В такий спосіб здійснювалася синхронізація і включения в єдину систему ритуалів окремих циклів - календарного та життєвого, а також обрядів общинної соціалізації.

Пройшовши ритуал переродження па вовка, юнаки ставали членами чоловічого "звіриного" союзу, включеного в систему статево-вікової організації давніх слов'ян. Перебування юнаків у складі такого союзу можна вважати другим етапом ініціації. Проведення ініціації в кілька етапів є характерним для багатьох народів і, зокрема, індоєвропейських. У давніх слов'ян вона теж, очевидно, проходила в два етапи.

Юнаки, що пройшли посвячення в члени "звіриних" союзів, ставали молодими

воїиами-"вовками" (чи "псами", "ведмедями"). Вони повинні були деякий час жити вдалині від поселень племені "звіриним" життям, тобто воюючи й грабуючи, а також займаючись фізичною підготовкою і полюванням. Під час війн з сусідами і, особливо, в епоху розселення слов'ян, такі "звірині" союзи воїнів, що проходили ініціацію, складали найбільш мобільну військову силу племені, свого роду гвардію вождя. В подальшому па їх основі, очевидно, утворюються княжі дружини. Проживали члени "звіриних" союзів в особливих

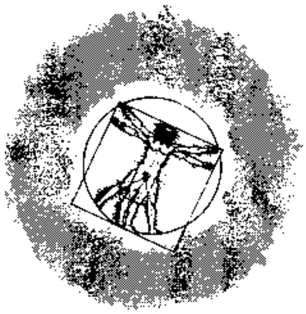
чоловічих будинках, за межею освоєної території в просторовому локусі, що сприймався як належний до потойбічного, несоціальпого світу. Звідси і сприйняття таких молодиків, як звірів (вовків, псів, ведмедів), а також їх "звірині" - військові й розбійницькі - заняття і відповідна поведінка, що включала, очевидно, ритуальне людоїдство вбитих ворогів. Юнаки, які разом проходили ініціацію, утворювали тісно згуртовану групу, члени якої вважалися "братами". Вожді, які керували їх наскоками й походами, наділялися особливими чаклунськими властивостями. З їх середовища в подальшому, очевидно, вийшли князі, звідси ж і особливий сакральний статус останніх та сакральні чинники їх влади в язичницький період ранньої історії Русі.

Покровителем юнацьких ініціацій, під час проходження молодими людьми фази ритуальної смерті й посвячення їх у члени "звіриних" союзів, був давпьослов'япський бог Велес, однією з функцій якого було владарювання над світом мертвих. Коли ж юнаки ставали членами союзу молодих воїнів, покровительство переходило до бога-войовішка Перуна.

Незважаючи на те, що жінкам племені, як пеносвячепим (у члени чоловічих співтовариств), доступ у чоловічі будинки ініціаційпих союзів був заборонений, у цих будинках проживали дівчата, що їх умикали воїни-"звірі" в своїх розбійницьких наскоках. Такі дівчата мали особливий статус і вважалися жрицями жіночої богині, можливо Мокоші. Вони знаходилися у відносинах вільного співжиття з членами союзу, викопуючи функцію практичного навчання еротики ініціаптів і прилучаючи їх таким чином до статевого життя. Крім цих "дівчат лісового дому", воїпи-"звірі" знаходилися у відносинах вільного співжиття з дівчатами своїх общин, що утворювали паралельні до юнацьких дівочі спілки. Дівчата - члени цих дівочих спілок, що проживали в особливих дівоцьких будинках, теж вважалися жрицями жіночої богині й виконували роль аналогічну з дівчатами, які мешкали в чоловічих будинках. Такі вільні статеві відносини юнаків-ініціантів і

дівчат, які, до речі, теж проходили ініціацію, можливо, були пережитковою формою групового дислокальюго дуально-родового шлюбу пізпьопалеолітичної епохи.

Після того, як у численних боях і розбійницьких походах члени "звіриних" союзів доводили свої силу, мужність і нещадність до ворогів, вони' проходили завершальні обряди ініціації - повернення в свою общину й посвячення в її повноправні члени. Ритуали цієї кінцевої фази реінкорпорації юнаків-"звірів" у суспільство осмислювалися як їх нове народження вже в якості людей. Це знаходило вираження в зміні імені, одягу, в ритуальній стрижці й голінні, тобто в формах реальної зміни зовнішності. На завершальному етапі ініціації здійснювалося також ритуальне перековування ініційованих зі "звірів" па людей ковалем, який виступав земною іпостассю міфічного Коваля - помічника Громовержця. Ритуальним перевізником ініційованого із несоціальпого "звіриного" світу в світ людей теж, очевидно, виступав кінь.



Розглянувши матеріал, ми бачимо, що ініціаційпі ритуали були притаманні не тільки народам інших країн, але й українцям та їх предкам. ТІ Те одна сторінка історії культури українського етносу стала нам якоюсь мірою більш ясною й більш зрозумілою. А етнічні культури та їх надбання, очевидно, і є тим найціннішим багатством людства, яке воно мусить зберігати й примножувати. Адже всі загальнолюдські норми й цінності теж, як правило, створювалися конкретними народами та їх представниками, а поширюючись в іпоетичіїих середовищах, стаючи надбанням інших етносів, також набували певного специфічного вигляду, характерного для того чи іншого народу, переломлюючися крізь призму етнічного. І це не випадково, як не випадково й те, що люди з часу появи па Землі "людини розумноі" живуть етносами. Адже етнічне є притаманним лише людині механізмом культурної адаптації до певних екологічних, а пізніше й соціальних, умов існування.

І в процесі цієї адаптації конкретні етноси виробили всю багатоманітність явищ культури,

які через механізми запозичення поширилися в багатьох країнах і цілих регіонах нашої

планети і які в планетарному масштабі є культурним генофондом людства. А так звана інтернаціоналізація (як вона розумілася ідеологами соціалізму колишнього СРСР), а також "природна" й "добровільна" етнічна асиміляція та інші аналогічні процеси - "все це суть прояви ентропійної тенденції, аналогічні збідненню видового складу фауни і флори, забрудненню природного середовища, вичерпанню сировинних не

відновлюваних ресурсів, випаленню мінерального палива і т.д". "Уніфікація цивілізації означала б втрату нею адаптаційного потенціалу і в кінцевому результаті стагнацію й загибель" (Арутюнов, 1993, 44, 48).

У традиційній культурі українців, як і інших народів, ритуал виступав стабілізатором суспільних відносин, падаючи

їм необхідної міцності в умовах суворого, а часто й

просто несприятливого, для людських колективів природного і соціального оточення та політичних подій. Незважаючи на всі відмінності між ініціаційними ритуалами в середовищі різних соціальних і станово-професійних груп, молода людина під час ініціації в ході суворих ритуальних випробувань мусила довести на ділі свою здатність бути повноправним і повноцінним членом колективу, свою здатність забезпечувати його життєздатність та виживання в усяких, у тому числі несприятливих, умовах існування. Можливо й нам, людям новітнього індустріальпо-урбаністичиого суспільства, слід повчитися у наших предків такому серйозному підходу до виховання підростаючого покоління.

Розглянутий матеріал підводить нас ще до одного міркування, а саме про те, що ідея ініціації, як певного стрибка в житті людини, який докорінно змінює її соціальний статус і вводить у певне, недоступне для неиосвячених, середовище, є дуже давньою, по суті архетипічною. Переживши тисячоліття, ця ідея, варіюючи форму супутних їй ритуалів, дожила до наших днів. Змінюючись по формі, вона виявилася незмінною по суті. Люди новітньої цивілізації продовжують слідувати архетипам, що своїми коренями сягають зорі людства. Це положення, очевидно, дійсне і стосовно інших кардинальних проблем людського буття й свідомості. Ми також бачили, що елементи, з яких складалися традиційні ініціаційні обряди українців, входили до складу інших обрядових комплексів - календарного, весільного тощо. І взагалі, часто одна велика обрядодія, як, наприклад, новорічні свята, включає в себе складові і календарних обрядів, і сімейних, і ініціаційних, і багатьох інших. Знову ж таки, інформація про архаїчні давньослов'янські ініціації збереглася в складі різних обрядів - календарних, весільних, родильних, пізніших ініціаційних тощо. Все це підводить до думки про те, що всі обряди, які об'єднуються в різні обрядові цикли й групи, великою мірою складаються з тих самих елементів. Очевидно, ці елементи, як цеглини, можуть перетасовуватися і утворювати різні ритуальні конструкції. Цей висновок, очевидно, вірний і стосовно інших явищ народної культури, враховуючи широке відображення як прадавніх, так і більш пізніх,

ритуалів у фольклорі. При цьому ці сюжети, входячи до складу зовсім різних за жанрами творів, існують не у вигляді незрозумілих пережиткових явищ, але виступають вже переосмисленими й пристосованими пародією творчістю до нових потреб і умов, тобто знову ж є "будівельним матеріалом" для спору-дження зовсім інших феноменів культури.

ВЖИВАНІ СКОРОЧЕННЯ

Архив ЮЗР - Архив Юго-Западной России, издаваемый Временной Комиссией для разбора древних актов. - Ч. 5. Акты о городах (1432-1798). - К., 1865. - Т. 1.

ІЛДМ - Історія Львова в документах і матеріалах. Збірник документів і матеріалів /Упорядники: У. Я. Єдлінська, Я. Д. Ісаєвич, О. А. Куичинський та ін. - К., 1986.

ІМФЕ - Відділ рукописних фондів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАН України. КС - Киевская старина. - Київ.

МНМ - Мифы народов мира. Энциклопедия. - Москва, 1991. - Т. 1; 1992. - Т. 2. МС - Мифологический словарь. - Москва, 1991.

ПСРЛ - Полное собрание русских летописей. - Т. 1. Лаврентьевская летопись и Суздальская летопись по академическому списку. - Москва, 1962; - Т. 2. Ипатьевская летопись. - Ленинград, 1962; - Т. 38. Радзивилловская летопись. - Ленинград, 1989.

СБЛ - Соціальна боротьба в місті Львові в XVI-XVIII ст. Збірник документів /Упорядники: А. Л. Ірицеляк, А. М. Охрим, Х. А. Панек, П. І. Фостик-Захарчишина. -Львів, 1961.

СЭ - Советская этнография. - Москва.

ІТДТА - Центральний державний історичний архів України у м. Києві.

ЦДІАЛ - Центральний державний історичний архів України у м. Львові.

ЦНБ - Центральна наукова бібліотека НАН України ім. В. Вернадського, відділ рукописів.

ЛІТЕРАТУРА І МАТЕРІАЛИ.

Азбелев, 1982. - Азбелсв С. Н. Историзм былин и специфика фольклора. - Ленинград, 1982. Андреев, 1976. - Андреев Ю. В. Рашгегрсчсский полис (гомеровский период). - Ленинград, 1976.

Артюх, 1994. - Артюх Л. Ф. їжа та харчування // Поділля. Історико-стпографічне дослідження. -К., 1994.

Архангельские былины и исторические песни... I, 1904. - Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899-1901 гг. с напевами,

записанными посредством фонографа. - Т. I. Ч. 1. Поморье. Ч. 2. Пинега. - Москва. 1904.

Архангельские былины и исторические песни ... III, 1910. - Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899-1901 гг. с напевами, записанными посредством фонографа. - Т. III. Мезень. - Санкт-Петербург, 1910.

Архив ЮЗР. - Архив Юго-Западной России, издаваемый Временной Комиссией для разбора древних
актов. - Ч. 5. Акты о городах (1432-1798). - К., 1865. - Т. 1. Арутюнов, 1989. - Арутюнов С. А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. - Москва, 1989.

Арутюнов, 1993. - Арутюнов С. А. Адаптивное значение культурного полиморфизма // Этнографическое обозрение. - 1993. - № 4.

Астахова, 1948. - Астахова А. М. Русский былинный эпос на Севере. - Петрозаводск, 1948. Афанасьев, 1982. - Афанасьев А. Н. Древо жизни. Избранные статьи. - Москва, 1962. Багалій, 1990. - Багалій Д. І. Історія Слобідської України. - Харків, 1990.

Байбурин, 1983. - Байбурип А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. -Ленинград, 1983.

Байбурии, 1993. - Байбурии А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. - Санкт-Петербург, 1993.

Байбурип, Лсвинтоп, 1978. - Байбурин А. К., Лсвиптон Г. А. К описанию структуры пространства в восточнославянской свадьбе // Русский народный свадебный обряд. - Ленинград, 1978.

Балади, 1987. - Балади: Кохання та дошлюбні взаємини /Упорядкували: О. І. Дсй, А. Ю. Ясснчук, А. І. Івапицький. - К, 1987.

Балушок, 1987. - Балушок В. Г. Обряды и обычаи жизненного цикла украинских цеховых ремесленников (XVI -' середина XVII в.) // СЭ. - 1987. - № 2.

Балушок, 1991. - Балушок В. Г. Исцеление Ильи Муромца: древнерусский ритуал в былине // СЭ. -1991. - № 5."

Балушок, 1993а. - Балушок В. Г. Инициации древних славян (попытка реконструкции // Этнографическое обозрение. - 1993. - № 4.

Балушок, 19936. - Балушок В. Майстср-рсміспик та його вироби в народних уявленнях і ритуалі // Родовід. - 1993. - № 5.

Балушок, 1993в. - Балушок В. Світ середньовіччя в обрядовості українських цехових ремісників. -К., 1993.

РАТУРА 1 МАТЕРІАЛИ

Балушок, 1994а. - Балушок В. Парубочі ініціації в українському традиційному селі // Родовід. -
1994. - № 7. Балушок, 19946. - Балушок В. Роль жінки в юнацьких ініціаціях давніх слов'ян // Родовід. - 1994. -
№ 9.

БаІІтьІш-Каменский, 1993. - Бантыш-Камеиский Д. Н. История Малой России от водворения славян в сей стране до уничтожения гетманства. - К., 1993.

Бараг, 1981. - Бараг Л. Г. Сюжет о змееборстве на мосту в сказках восточнославянских и других пародов // Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст. - Москва, 1981.

Баран, Козак, Тсрпиловський, 1991. - Баран В. Д., Козак Д. Н., Терпшювський Р. В. Походження слов'ян. - К., 1991.

Баратынский, 1987. - Баратынский Е. А. Стихотворения. Письма. Воспоминания современников. -Москва, 1987.

Барг, 1982. - Барг М. А. Историческое сознание как проблема историографии // Вопросы истории. -1982. - № 12.

Бахтин, 1963. - Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. - Москва, 1963.

Беларускі эпас. - Бсларускі эпас. /Под ред. П. Ф. Глсбкі і І. В. Гутарова. - Міпск, 1959.

Вольский, 1910. - Вольский С. Деревня Ковали Житомирского уезда в мае 1909-го года // Труды Общества исследователей Волыни. - Житомир, 1910. - Т. III.

Бсньковский, 1894. - Бсньковский И. Рассказ о вовкулаках // КС. - 1894. - № 12.

Беньковский, 1896. - Бспьковский И. Поверья, обычаи, обряды, суеверия и приметы, приуроченные к "Риздвяным святкам"// КС. - 1896. - № 1.

Бессараба, 1916. - Бессараба И. В. Материалы для этнографии Херсонской губернии. - Петроград, 1916.

Берпштам, 1981. - Бсрпштам Т. А. Обряд "крещения и похороны кукушки" // Материальная культура и мифология (Сборник Музея антропологии и этнографии.

Т. XXXVII). - Ленинград, 1981.

Бсрнштам, 1988. - Бсрпштам -Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX - начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. - Ленинград, 1988.

Богданович, 1895. - Богданович А. Е. Пережитки древнего миросозерцания у бслоруссов. Этнографический очерк. - Гродно, 1895.

Бондаренко, 1993. - Бондаренко Г. Від хлопчика до мужа ... // Хроніка - 2000. Наш край. - 1993. -№ 1-2 (3-4).

Боплаи, 1990. - Боплап Г. Л. Опис України, кількох провінцій Королівства Польського, що тягнуться від кордонів Московії до границь Трансільванії, разом з їхніми звичаями, способом життя і ведення воєн. - К., 1990.

Боржковскнй, 1887. - Боржковский В. "Парубоцтво", как особая группа в малорусском сельском обществе // КС. - 1887. - № 8.

Боржковский, 1889. - Боржковский В. Лирники// КС. - 1889. - № 9.

Борисснко, 1988. - Борисспко В. К. Весільні звичаї та обряди па Україні (Історико-стиографічне дослідження). - К., 1988.

Борисснко, 1991. - Борисспко В. Повноліття // Наука і суспільство. - 1991. - № 2.

Боряк, 1989. - Боряк Е. А. Традиционные знания, обряды и верововавания украинцев, связанные с ткачеством (середина XIX - начало XX в.). Автореферат дне. канд. исторических паук. - Л., 1989.

Брснтьсс, 1976. - Брептьес Б. От Шаиидара до Аккада. - Москва, 1976.

Бріципа, 1989. - Брінина О. Ю. Українська народна соціально-побутова казка (специфіка та функціо нування). - К., 1989. '

Булашев, 1992. - Булашсв Г. Український парод у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях: Космогонічні українські народні погляди та вірування. - К., 1992.

Буслаев, 1861. - Буслаев Ф. Исторические очерки русской пародіюй словесности и искусства. - Т. І. Русская народная поэзия. - Санкт-Петербург, 1861.

Былины, 1986. - Былины /Составитель, автор предисловия и вводных текстов В. И. Калугин (Классическая библиотека "Современника"). - Москва, 1986.

Былины Печоры и Зимнего берега, 1961. - Былины Печоры и Зимнего берега (новые записи) / Издание подготовили А. М. Астахова, Э. Г. Бородина-Морозова, Н. П. Колпакова, Н. К. Митропольская и Ф. В. Соколов. - Москва; Ленинград, 1961.

Былины Севера, 1938. - Былины Севера. - Т. 1. Мезень и Печора /Записи, вступительная статья и комментарий А. М. Астаховой. - Москва; Ленинград, 1938.

Быт малорусского крестьянина, 1858. - Быт малорусского крестьянина (преимущественно в Полтавской губернии) // Этнографический сборник, издаваемый Императорским РГО. - Санкт-Петербург, 1858.

Бычко, Бычко, 1987. - Бычко А. К., Бычко И. В. Человек в мировоззренческой картине былинного эпоса // Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского пародов. - К., 1987.

Васильев, 1889а. - Васильев М. К. К поверьям о целебном значений змеи // КС. -

1889. - № 5-6.

Васильев, 18896. - Васильев М. К. Рекрутчина в малорусской песне (этнографический очерк) // КС. - 1889. - № 8.

Васильев, 1890. - Васильев М. К. Антропоморфические представления в верованиях украинского народа // Этнографическое обозрение. - 1890. - № 1.

Васильков, 1974. - Васильков Я. В. Происхождение сюжета "Кайратапарвы" ("Махабхарата", III. 39-45) // Проблемы истории языков и культуры пародов Индии. - Москва, 1974.

Васильков, 1988. - Васильков Я. В. Древнеиндийский вариант сюжета о "безобразной невесте" и его ритуальные связи // Архаический ритуал в фольклорных и ранне-литературных памятниках. - Москва, 1988.

Вебер-Келлерман, 1988. - Вебер-Келлерман И. Обряды жизненного цикла и социальная стратификация. Семья и детство // СЭ. - 1988. - № 6.

Весільні пісні, 1988. - Весільні пісні /Упорядник, автор вступної статті та приміток М. М. Шу-бравська. - К., 1988.

Виноградова, 1981. - Виноградова Л. Н. Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западпо-восточпославяискис параллели) // Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст. - Москва, 1981.

Вишснский, 1955. - Вишепский И. Сочинения /Подготовка текста, статья и комментарии И. П. Еремина (Серия "Литературные памятники"). Москва; Ленинград, 1955.

Владимирский-Будапов, 1888. - Владимирский-Буданов М. Ф. Обзор истории русского права, Санкт-Петербург; К., 1888.

Возняк, 1992. - Возпяк М. Історія української літератури. - Львів, 1992. - Кн. І.

Вовк, 1995. - Вовк Хв. Шлюбний ритуал та обряди па Україні // Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. - К., 1995.

Воропай, I, 1991. - Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. - К., 1991. - Т. I. Воропай, II, 1991. - Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. - К., 1991. - Т. II. Второй этнографический сборник, 1920. - Второй этнографический сборник. Труды Костромского научного общества по изучению местного края. - Кострома, 1920. - Вып. 15.

Гаврилюк, 1986. - Гаврилюк Н. К. Сліди давньоруських традицій в родильній обрядовості українців кінця XIX - початку XX ст. // Етнографія Києва і Київщини. Традиції і сучасність. - К., 1986.

Гаврилюк, 1981. - Гаврилюк Н. К. - Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев). - К., 1981.

Гаврилюк, 1993. - Гаврилюк Н. К. Міфологічні формули на тему "походження" дітей (досвід систематизації українських текстів та інослов'янські паралелі) // Мистецтво, фольклор та етнографія слов'янських народів. XI Міжнародний з'їзд славістів. Братіслава, ЗО серпня - 8 вересня 1993 р. - К., 1993.

Гамкрслидзс, Иванов, I, 1984. - Гамкрслидзс Т. В., Иванов В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологичсский анализ

праязыка и протокультуры. -Тбилиси, 1984. - Кн. I.

Гамкрслидзс, Иванов II, 1984 ~ Гамкрслидзс Т. В., Иванов В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологичсский анализ праязыка и протокультуры. -Тбилиси, 1984. - Кн. II.

Гарданов, 1959. - Гардапов В. К. "Кормильство" в древней Руси (К вопросу о пережитках родового строя в феодальной Руси IX-XIII вв.) // СЭ. - 1959! - № 6.

Гепипг, 1986. - Гспинг В. Ф. Происхождение и древнейшие этапы развития индоевропейской и уральской этнической общностсй // Тезисы докладов советской делегации на V Международном конгрессе славянской археологии (Киев, септ. 1985 г.) - Москва, 1986.

Іеродот. - Геродот. Історія в дев'яти книгах. Переклад, передмова та прим. А. О. Біленького. - К., 1993.

Гіппіус, 1929. - Гіппіус В. Коваль Кузьма-Дсм'ян у фольклорі // Етнографічний вісник. - 1929. -Кн. 8.

Гпатюк, 1896. - Гпатюк В. Лірники. Лірницькі пісні, молитви, слова, звісти і т.п. про лірників повіту Бучацького. Зібрав в вересні 1895 року В. Гпатюк // Етнографічний збірник. - 1896. - Т. II.

Гнатюк, 1981а. - Гпатюк В. Останки псрсдхристияпського релігійного світогляду наших предків // Гнатюк В. Вибрані статті про народну творчість. На 110-річчя народження 1871-1981. Записки Наукового товариства ім. Шевченка. - Т. 201. Філологічна секція. - Ню Йорк, 1981.

Гпатюк, 19816. - Гнатюк В. Деякі уваги над байкою // Гиатюк В. Вибрані статті про народну творчість. На 110-річчя народження 1871-1981. Записки Наукового товариства ім. Шевченка. -Т. 201. Філологічна секція. - Ню Йорк, 1981.

Грабович, 1993. - Грабовий О. Думи як символічний код переказу культурних цінностей // Родовід. -

1993. - № 5. Грнмич, 1992. - Гримим М. Виконавці українських дум // Родовід. - 1992. - № 3.

Гринчсико 1, 1895. - Грипчспко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. - Вып. 1. Рассказы, сказки, предания, пословицы, загадки и пр. -Чернигов, 1895.

Гринчснко, 2, 1897. - Гринченко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. - Вып. 2. Рассказы, сказки, предания, пословицы, загадки и пр. -Чернигов, 1897.

Грипчспко, 3, 1899. - Грипчснко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. - Вып. 3. Песни. - Чернигов, 1899.

Гринчепко, 1901. - Из уст парода. Малорусские рассказы, сказки и пр. - Чернигов, 1901.

Гриша, 1899. - Гриша О. Весілля в Галицькому повіті у Полтавщині // Матеріали до україисько-руської стпольогії. - 1899. - Т. II.

Громыко, 1984. - Громыко М. М. Обычай побратимства в былинах // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. - Москва, 1984.

Грушсвська, 1927. - Грушевська К. Українські народні думи. - К., 1927. - Т. І.

Грушсвський, 1903. - Грушсвський М. Історія Украши-Руси. - Т. III. До року 1340. - К., 1903.

Грушсвський, 1907. - Грушсвський М. Історія Украïпи-Руси. - Т. VI. Житє економічне, культурне, національне XIV-XVII віків. - К.; Львів, 1907.

Грушсвський, 1909. - Грушевський М. Історія України-Руси. - Т. VII. Козацькі часи - до р.1625. -

К., Львів, 1909. Грушевский, 1913. - Грушевский М. История украинского казачества до соединения с московским

государством. - Т. 1. До начала XVII в. - Санкт-Петербург, 1913.

Грушевський, 1921. - Грушевський М. Початки громадянства (генетична соціологія). - Відень, 1921.

Грушсвський, 1923. - Грушсвський М. Історія української літератури. - К.; Львів, 1923. - Т. І.

Грушсвський, 1993. - Грушсвський М. Історія української літератури: в 6 т. 9 кп. - К., 1993. - Т. І.

Грушсвський, 1991. - Грушсвський М. Нарис історії Київської землі від смерті Ярослава до кіпця XIV сторіччя. - К., 1991.

Грушевський, б.р. - Грушсвський М. Пострижения й інші обряди, відправлювапі над дітьми й підлітками (б.м.і.р.). Програма Культурпо-історичної комісії ВУАН. Вин. III.

Гурсвич, 1966. - Гурсвич А. Я. Походы викингов. - Москва, 1966.

Гурсвич, 1979. - Гурсвич А. Я. "Эдда" и сага. - Москва, 1979.

Гурсвич, 1981. - Гурсвпч А. Я. Проблемы средневековой пародіюй культуры. - Москва, 1981.

Гурсвич, 1984. - Гурсвич А. Я. Категории средневековой культуры. Изд. 2-е. - Москва, 1984.

Гуревич, 1991. - Гурсвич А. Я. Бсовульф // МНМ. - Москва. 1991. - Т. 1.

Гэсо, 1979. - Гэсо П.-Д. Священный лес. - Москва, 1979.

Давпдюк, 1992. - Давидюк В. Ф. Українська міфологічна легенда. - Львів, 1992.

Давидюк, 1994. - Давидюк В. Реліктове значення ініціальних ритуалів у поліськії! весільній обрядовості // Родовід. - 1994. - № 9.

Даль, 1978. - Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. - Москва, 1978. - Т. I. Данилов, 1911. - Данилов В. Среди кобзарей и лирников // Исторический всспик. - 1911. - № 10. Дарагап, 1987. - Дараган Н. Я. Комментарии // М. Элиадс. Космос и история. - Москва, 1989.

Дарксвич, 1983. - Даркевич В. П. Народная культура средневековья: светская праздничная жизнь в искусстве IX-XVI вв. - Москва, 1988.

Дашкевич, 1991. - Дашкевич В. Я. До питания про залежних тварин в уявленнях українського пароду // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. - К., 1991.

Дашкевич, 1902. - Дашкевич Н. П. Рыцарство на Руси - в жизни и поэзии // Чтения в историческом обществе Нестора-летописца. - К., 1902. - Кн. 15. - Вып. IV.

Дикарсв, 1900. - Дикарсв М. Програма до збирання відомостей про громади і збірки сільської молоді (вулицю, вечорниці, досвітки і складки) // Матсріяли до українсько-руської етнольогії. -1900. -' Т. III.

Дикарсв, 1918. - Дикарсв М. Збірки сільської молоді на Україні // Матсріяли до української стнольогії. - 1918. - Т. XVIII.

Довжснок, 1950. - Довжсіюк В. Й. Військова справа в Київській Русп. Науково-популярний нарис. К, 1950.

Довпар-Запольский, 1893. - Довпар-Запольскпй М. Беллорусская свадьба в

культурно-религиозшіх пережитках // Этнографическое обозрение. - 1893 - № 4.
Документи братства при церкви св. Николая в г. Замостьс, 1882. - Документы братства при церкви св. Николая в г. Замостьс // КС. - 1882. - № 6.
Древние российские стихотворения..., 1977. - Древние российские стихотворения, собранные Киршею
Даниловым /2-е доп. издание подгот. А. П. Евгсньева и Б. М. Путилов. - Москва, 1977. Думи, 1969. - Думи /Упоряд. текстів, вступна стаття, прим, та коментарі Г. А. Нудьги. - К., 1969. ДІомезнль, 1986. - Дюмсзпль Ж. Верховные боги индоевропейцев. - Москва, 1986. Дьяконов, 1990. - Дьяконов И. М. Архаические мифы Востока и Запада. - Москва, 1990.
Євшан-зілля, 1992. - Євшан-зілля. Легенди та перекази Поділля /Зібрав та впорядкував П. Медвс-дпк. - Львів, 1992.
Еремина, 1991. - Еремина В. И. Ритуал и фольклор. - Ленинград, 1991.

Етимологічний словник української мови. 1, 1982. - Етимологічний словник української мови. В 7 томах. - К., 1982. - Т. 1.

Етимологічний словник української мови, 2, 1985. - Етимологічний словник української мови. В 7 томах. - К., 1985. - Т. 2.

Етнос і соціум, 1993. - Етнос і соціум /Кср. авт. кол. Б. В. Попов. - К., 1993.

Ефимепко, 1905. - Ефимснко А. Южная Русь. Очерки, исследования и заметки. - Санкт-Петербург, 1905. - Т. І.

Ефимепко, 1883. - Ефимснко П. Братства и союзы нищих // КС. - 1883. - № 10.

Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии, 1898. - Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. Очерки по этнографии края. Под ред. В. В. Ивайова. - Харьков, 1898. - Т. І.

Забылин, 1880. - Забылин М. Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. -Москва, 1880.

Заглада, 1929. - Заглада Н. Побут селянської дитини. Матеріали до монографії с. Старосілля // Матеріали до етнології. - К., 1929. - Т. І.

Залізняк, 1991. - Залізняк Л. Образ воїна-звіра в українській міфології // Пам'ятки України. -1991. - № 5.

Залізняк, 1992. - Залізняк Л. Про козаків, аріїв та їхню прабатьківщину // Старожитності. - 1992. -Число 5 (21).

Записки Юлия Цезаря, 1991. - Записки Юлия Цезаря и его продолжателей о галльской войне / Перевод и вступ, статьи М. М. Покровского. - Москва, 1991. - Кн. I.

Звичаї в селі Забрідді, 1920. - Звичаї в селі Забрідді та по деяких іпьших, недалскіх від цього села місцевостях Житомірського повіту па Волині. Етнографічні матеріали, зібрані Кравченком В. - Житомір, 1920.

Зслсшш, 1991. - Зслспип Д. К. Восточнославянская этнография. - Москва, 1991.

Зеленин, 1911. - Зслспип Д. Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских // Живая старина. - 1911. - Вып. П.

Зіновіїв, 1971. - Зіповіїв Климентій. Вірші. Приповісті посполиті /Підгот. тексту І. П. Чепіги. Вступна стаття В. П. Колосової та І. П. Чепіги. Істор.-літературний

коментар В. П. Колосової (Серія "Пам'ятки української мови"). - К., 1971.
Зибср, 1899. - Зибср Н. И. Очерки первобытной экономической культуры. - Санкт-Петербург, 1899. Зяблюк, 1989. - Зяблюк Н. С. Вечорниці // Радянська школа. - 1989. - № 2.
Иванов, 1974. - Иванов В. В. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от asva - "конь" (жертвоприношение коня и дерево в древней Индии) // Проблемы истории языков и культуры пародов Индии. - Москва, 1974.
Иванов, 1983. - Иванов В. В. История славянских и балканских названий металлов. - Москва, 1983. Иванов, 1991. - Иванов В. В. Волк // МНМ. - Москва, 1991. - Т. 1.
Иванов, Топоров, 1965. - Иванов В. В. Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). - Москва. - 1965.

Иванов, Топоров, 1974. - Иванов В. В. Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. - Москва, 1974.

Иванов, Топоров, 1983. - Иванов В. В., Топоров В. Н. К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа // Балто-славяпскис исследования 1982. -Москва, 1983.

Иванов, Топоров, 1991а. - Иванов В. В., Топоров В. Н. Баба-яга // МС. - Москва, 1991.

Иванов, Топоров, 19916. - Иванов В. В., Топоров В. Н. Белее // МС. - Москва, 1991.

Иванов, Топоров, 1991в. - Иванов В. В., Топоров В. Н. Волкодлак // МС. - Москва, 1991.

Иванов, Топоров, 1991г. - Иванов В. В., Топоров В. Н. Волк // МС. - Москва, 1991.

Иванов, Топоров, 1991д. - Иванов В. В., Топоров В. Н. Змей Огненный Волк // МС. - Москва, 1991.

Иванов, Топоров, 1991с. - Иванов В. В., Топоров В. Н. Иван Дурак // МС. - Москва, 1991.

Иванов, Топоров, 1991ж. - Иванов В. В., Топоров В. Н. Иван Царевич // МС. - Москва, 1991.

Иванов, Топоров, 1991.3. - Иванов В. В., Топоров В. Н. Илья Муромец // МС. - Москва, 1991.

Иванов, Топоров, 1991ІІ. — Иванов В. В., Топоров В. Н. Вилктаки //МС. - Москва, 1991.

Иванов, Топоров, 1991к. - Иванов В. В., Топоров В. Н. Дунай // МС. - Москва, 1991.

Иванов, Топоров, 1992. - Иванов В. В., Топоров В. Н. Кузнец // МНМ. - Москва, 1992. - Т. 2.

Иванов, 1900. - Иванов П. В. Вовкулаки (Материалы для характеристики

миросозерцания крсстьян-малоруссов) // Юбилейный сборник в честь В. Ф. Миллера. - Москва, 1900.
Иванов, 1907. - Иванов П. В. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии // Сборник Харьковского историко-филологического общества. - Харьков, 1907. - Т. XVIII.
Иванов, 1991а. - Иванов П. В. Кое-что о вовкулаках и по поводу их // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. - К., 1991.
Ивапчик, 1988. - Иванчик А. И. Воины-псы. Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию // СЭ. - 1988. - № 5.
Иорданский, 1982. - Иорданский В. Б. Хаос и гармония. - Москва, 1982.
Исасвич, 1883. - Исасвич С. Н. Еще рассказ о вовкулаках и чаровниках // КС. - 1883. - № 12.
ІЛДМ. - Історія Львова в документах і матеріалах. Збірник документів і матеріалів /Упорядники: У. Я. Єдлінська, Я. Д. Ісаєвич, О. А. Купчипський та ін. - К., 1986.
История первобытного общества, 1986. - История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины. - Москва, 1986.
История первобытного общества, 1988. - История первобытного общества. Эпоха классообразования. -Москва, - 1988.
Історія України в документах і матеріалах - Історія України в документах і матеріалах. - К., 1939. -Т. І.
Ито, 1993. - Ито Й. "Волкодлак" и "Волчий пастух" - два общеславянских фольклорных мотива, связанных с культом волка // Comparative and contrastive studies in Slavic languages and

literatures [offprint]. Japanese Contributions to the Xlth International Congress of Bratislava, Aug. 31 - Sept. 7, 1993. - Tokyo, 1993.

Іларіоп, 1991. - Іларіоп, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу: Історико-рслігійна монографія. - К., 1992.

Казки Верховини, 1960. - Казки Верховини: Закарпатські українські народні казки /Склад. І. Чендей. -Ужгород, 1960.

Казки та оповідання з Поділля, 1928. - Казки та оповідання з Поділля в записах 1850-1860 рр. Вип. І-ІІ. /Упорядкував М. Левченко. - К., 1928.

Календарные обычаи и обряды, 1973. - Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX - начало XX в. Зимние праздники. - Москва,^ 1973.

Календарные обычаи и обряды, 1977. - Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX - начало XX в. Весенние праздники. - Москва, 1977.

Календарные обычаи и обряды, 1983. - Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной

Европы. Исторические корни и развитие обычаев. - Москва, 1983. Камінський, 1923. - Каміпськпй В. Нариси звичаєвого права України. - К., 1928.

Карамзин, 1988. - Карамзин Н. М. История государства Российского. - Москва, 1988. - Кн. І. Тома І, II, III, IV.

Кардини, 1987. - Кардипи Ф. Истоки средневекового рыцарства. - Москва, 1987. Карев, 1992. - Карев В. М. Судьба // МНМ. - Москва, 1992. - Т.2.

Квітка, 1928. - Квітка К. До вивчення побуту лірників // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. - 1928. - Вип. 3.

Килимник, 1994. - Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. -К., 1994. - КІІ. І. - Т. І-ІІ.

Кирдап, 1962. - Кирдап Б. П. Украинские народные думы (XV - начало XVII в.). - Москва, 1962. Кирдан, 1992. - Кирдан Б. Поетика української епіки // Народна творчість та етнографія. - 1992. - № 4.

Кістяківська, 1929. - Кістяківська Н. Твори Івана Нскрашевича, українського

письменника XVIII віку (Розвідка і тексти). - К., 1929.

Климсць, 1990. - Климсць Ю. Д. Купальська обрядовість па Україні. - К., 1990.

Книга былин, 1885. - Книга былин. Свод избранных образцов русской народной эпической поэзии /Составитель В. П. Авенариус. - Санкт-Петербург, 1885.

Ковалевский, 1911. - Ковалевский М. Родовой быт в настоящем, недавнем и отдаленном прошлом. -Санкт-Петербург, 1911.

Козак, 1994. - Козак Д. Н. До питання про співіснування слов'ян і германців в Україні в другій чверті І тис. п. е. // Старожитності Русі-Україии. - К., 1994.

Колева, 1974. - Колсва Т. А. Весенние девичьи обычаи у некоторых южнославянских народов// СЭ. -1974. - № 5.

Колссса, 1920. - Колесса Ф. Українські народні думи. Перше повне видання з розвідкою, поясненнями, потами і знімками кобзарів. - Львів, 1920.

Коломийчсико, 1918. - Коломийчсико Ф. Сільські забави на Чернігівщині // Матеріали до української стнольогії. - 1918. - Т. XVIII.

Кольбсрг, 1991. - Кольбсрг О. Казки Покуття /Упоряд. підгот. текст., вступна стаття, прим, та словник І. В. Хланти. - Ужгород, 1991.

Костащук, 1929. - Костащук В. Парубоцька громада в селі Тулові па Покуттю, в Галичині // 'Побут. - 1929. - Ч." 4-5.

Костомаров, 1930а. - Костомаров Н. Об историческом значении русской пародіюй поэзии // Етнографічні писания Костомарова, зібрані заходом Академічної комісії української історіографії. - К, 1930.

Костомаров, 19306. - Костомаров Н. [З приводу "Записок о Южной Руси" П. Куліша] // Етнографічні писання Костомарова, зібрані заходом Академічної комісії української історіографії. - К., 1930.

Костомаров, 1930в. - Костомаров Н. Историческая поэзия и новые се материалы. "Исторические песни малорусского народа" с объяснениями В. Антоновича и М. Драгоманова. Том I. // Етнографічні писання Костомарова, зібрані заходом Академічної комісії української історіографії. - К., 1930.

Костомаров, 1930г. - Костомаров Н. О цикле весенних пссср в пародіюй южнорусской поэзии // Етнографічні писання Костомарова, зібрані заходом Академічної комісії української історіографії. - К., 1930.

Криничная, 1993. - Криничная Н. А. "Сыпове бани" (Мифологические рассказы и поверья о баснпике) // Этнографическое обозрение. - 1993. - № 4.

Крип'яксвнч, 1992. - Крип'якевич І. Історія України. - Львів, 1992.

Крип'яксвич, Гпатевич, 1992. - Крип'якевич І., Гпатсвич Б. Історія українського війська. - Тернопіль, 1992. - Вин. 1.

Кудринский, 1890. - Кудринский Ф. Цеховые братства в местечке Степани // КС. - 1890. - № 7.

Кузеля, 1907. - Кузсля З. Дитина в звичаях і віруваннях українського народа. Матсріяли з полудневої Київщини // Матсріяли до украиисько-руської етпольогії. - 1907. - Т. ЇХ.

Куликовский, 1890. - Куликовский Г. И. [Доповнення до статті]: Ядринцсв Н. М. О культе медведя, преимущественно у седсриых инородцев // Этнографическое обозрение. - 1890. - № 1.
Кулиш, 1857. - Кулиш П. Записки о Южной Руси. - Санкт-Петербург, 1857. - Т. П.
Культура і побут населення України, 1991; 1993. - Культура і побут населення України. - К., 1991; 2-е виді ~ К., 1993.
Курочкіп, 1978. - Курочкін О. В. Новорічні свята українців: Традиції і сучасність. - К., 1978.
Курочкин, 1990. - Курочкин А. В. Пережитки ритуального агопа в календарных обычаях украинцев // Традиции в многонациональном обществе. Тезисы докладов всесоюзной научной конференции. - Минск, 1990.
Курочкіп, 1990/1991. - Курочкіп О. В. "Цигани" з Червоної Греблі //Пам'ятки України. - 1990/1991. - № 1.
Курочкіп, 1992а. - Курочкіп О. Буковинська новорічна "псрсберія" // Народна творчість та етнографія. - 1992. - № 3.

Курочкіп, 19926. - Курочкін О. Маски в поховальних іграх українців//Родовід. - 1992 - № 4.

Курочкіп, 1994. - Курочкіп О. В. Обрядовість (Календарні свята й обряди) // Поділля. Історико-стішграфічнс дослідження. - К., 1994.

Лсвиптоп, 1979. - Лсвиптоп Г. А. К статье Д. К. Зеленина "Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских" // Проблемы славянской этнографии. - Ленинград, 1979.

Лсвинтон, 1991. - Лсвинтон Г. А. Инициации и мифы // МНМ. - Москва, 1991. - Т.1.

Легенди та перекази. 1985. - Легенди та перекази /Упорядкування та прим. А. Л. Іоаніді. - К., 1985.

Летопись по Ипатьевскому списку, 1871.- Летопись по Ипатьевскому списку. Издание Археографической комиссии. - Санкт-Петербург, 1871.

Ливии. - Тит Ливии. История Рима от основания города /Ред. переводов М. Л. Гаспаров и Г. С. Кнабс. Ред. комментариев В. М. Смирип. Отв. ред. Е. С. Голубцова ("Памятники исторической мысли"). - Москва, 1989. - Т. I.

Липец, 1981. ~ Липец Р. С. Лицо волка благословенно ... (стадиальные изменения образа Волка в тюрко-монгольском эпосе и генеалогических сказаниях // СЭ. - 1981. - № 1.

Литвшюва-Бартош, 1900. - Литвипова-Бартош П. Весільні обряди і звичаї у с. Землянці в Чернігівщині // Матеріяли до українсько-руської стнольогії. - 1900. - Т. III.

Лихачев, 1985. - Лихачев Д. С. "Слово о полку Игорсве" и культура его времени. - Ленинград,

1985. Лихачев, Паичсико, Попырко, 1984. - Лихачев Д. С., Панчснко А. М., Понырко Н. В. Смех в

Древней Руси. ™ Ленинград, 1984.

Літописні оповіді про похід князя Ігоря, 1988. - Літописні оповіді про похід князя Ігоря /Упорядкування, текстологічне дослідження та переклади В. Ю. Франчук. - Київ, 1988.

Лось, 1993. - Лось А. Гспсзіс лірницкіх спсвау і формы старчаства па Беларусі // Родовід. - 1993. -№ 6.

Лотмап, 1987. - Лотман Ю. М. Несколько мыслей о типологии культур // Языки культуры и проблемы псреводимости. - Москва, 1987.

Лотман, 1993. - Лотмаи Ю. М. Об оппозиции "честь" - "слава" в светских текстах Киевского периода // Ю. М. Лотман. Избранные статьи. - Таллинн, 1993. - Т. III.

Луговський, 1993. - Луговський В. Матеріяли до ярмаркового репертуару та побуту старцівства в Західній Чернігівщині // Родовід. - 1993. - № 6.

Максимов, 1903. - Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. - Санкт-Петербург, 1903.

Максимович, 1877. - Максимович М. А. Дни и месяцы украинского селянина // М. А. Максимович. Собрание сочинений. - К., 1877. - Т. II.

Максимович, 1947. - Максимович М. А. Месяцы и дни украинского селянина // Попов П. М. "Дні і місяці українського селянина" М. О. Максимовича (Нсопубліковапа частина). - В зб.: Мистецтво, фольклор, етнографія: Наукові записки ІМФЕ АН УРСР. - К., 1949. - Т. 1/2.

Малинка, 1897. - Малинка А. Н. Малорусское весильс (Свадебные обряды и песни, записанные в г. Мринс, Нежинского уезда, Черниговской губернии) // Этнографическое обозрение. —• Москва, 1897. - № 3.

ЕРАТУРА 1 МАТЕРІАЛИ

Малорусские народные предания и рассказы, 1876. - Малорусские народные предания и рассказы. Свод. М. Драгоманова. - К., 1976.

Маркевич, 1991.- Маркевич Н. А. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. - К., 1991.

Маслова, 1984. - Маслова Г. Н. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX - начала XX в. - Москва, 1984.

Материалы по свадьбе и ссмсйно-родовому строю, 1926. - Материалы по свадьбе и ссмсйпо-родовому строю. - Ленинград, 1926.

Мелларт, 1982. - Мслларт Д. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. - Москва, 1982.

Мслстинский, 1972. - Мслстипский Е. М. Первобытные истоки словесного искусства // Ранние формы искусства. - Москва, 1972.

Мелстинский, 1986. - Мелстипский Е. М. Введение в историческую поэтику эпоса и романа. -Москва, 1986.

Мсриджи, 1966. - Мериджи Б. Наблюдения над "Сборником Кирши Данилова" // Роль и значение литературы XVIII века в истории русской культуры. - Москва; Ленинград, 1966.

Микитенко, 1992. - Микитенко О. О. Сербські голосіння. Поетичний та історико-гсографічпий
аналіз. - К., 1992. Миклухо-Маклай, 1951. - Миклухо-Маклай Н.Н. Собрание сочинений. - Т. III. Ч. I. Статьи по
антропологии и этнографии. - Москва; Ленинград, 1951.

Милорадович, 1897. - Милорадович В. П. Народные обряды и песни Лубепского уезда Полтавской губернии, записанные в 1888-1895 г. // Сборник Харьковского историко-филологического общества. - Харьков, 1897. - Т. 16.

Миронов, 1986. - Миронов Б. Историческая психология и историческое знание // Общественные науки. - 1986. - № 1.

Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири, 1987. - Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири /Составление В.

П. Зиновьева; комментарии, научный аппарат В. П. Зиновьева, Г. Н. Зиновьевой, Н. Л. Новиковой. - Новосибирск, 1987.

Моця, 1990. - Моця О. П. Давньоруська народність // Український історичний журнал. - 1990. - № 7.

Найдыш, 1994. - Найдыш В> М. Мифотворчество и фольклорное сознание // Вопросы философии. -1994. - № 2.

Народні оповідання й казки. - Народні оповідання й казки (етнографічні матеріали), зібрані Васи-льом Кравченком. - Житомир, б.р.

Народные песни Галицкой и Угорской Руси, 1878. - Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким. - Москва, 1878. - Т. I.

Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. - Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3 т. / Изд." подгот. Л. Г. Бараг, Н. В. Новиков. - Москву 1984-1985. - Т. 1-3.

Народные русские легенды А. Н. Афанасьева, 1990. - Народные русские легенды А. Н. Афанасьева /Предисловие, составление и комментарий В. Г. Кузнецовой. - Новосибирск, 1990.

Неклюдов, 1992. - Неклюдов С. Ю. Оборотиичсство // МНМ. - Москва, 1992. - Т. 2.

Нсчуй-Лсвицький, 1992. - Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу (Ескіз української міфології). - К., 1992.

Никольский, 1956. - Никольский Н. М. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. - Минск, 1956.

Новик, 1984. - Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме (Опыт сопоставления структур). - Москва, 1984.

Новицкий, 1907. - Новицкий Я. П. Малорусские народные предания, поверья и рассказы. - Алек-сандровск, 1907.

Новицкий, 1912. - Новицкий Я. П. /Духовный мир в представлении малорусского парода в Екатери-пославщинс. - Екатсринослав, 1912.

Нолл, 1993. - Нолл В. Моральний авторитет та суспільна роль сліпих бардів в Україні // Родовід. -1993. - № 6.

Овідій. - Публій Овідій Назон. Метаморфози /Переклад, передмова та прим. А. Содомори. - К., 1985. Одиссея. ^ Гомер. Одиссея /Перевод с древнегреческого В. Жуковского. - Москва, 1986.

Онежские былины, 1938. - Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфсрдингом летом 1871 года. Изд. 3-е. - Москва; Ленинград, 1938. - Т. 2.

Онежские былины, 1950. - Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфсрдингом летом 1871 года. Изд. 4-е /Подг. текста и коммснт. А. И. Никифорова и Г. С. Виноградова. - Москва; Ленинград, 1950. - Т. 2.

Ономастика України, 1992. - Ономастика України першого тисячоліття нашої ери. - К., 1992. Пащенко, 1926. - Пащенко Т. Кобзар Петро Ткачспко // Етнографічний вісник. - К., 1926. - Кп. 3.

Петров, 1930. ^ Петров В. Кузьма-Дсм'яи в українському фольклорі // Етнографічний вісник. - К., 1930. - Кн. 9.

Писаренко, 1993. - Писаренко Ю. Збруцький ідол. До характеристики підземного божества // КС. -1993. - № 4.

Плетнева, 1988. - Плетнева С. А. Образ "волшебного помощника" в одной русской сказке // Древности славян и Руси. - Москва, 1988.

Погодин, 1856. - Погодин М. Исследования, замечания и лекции по русской

истории. - Т. VII. Период удельный. - Москва, 1856.
Поліська дома, 1991. - Поліська дома: Фольклорію-діалсктологічиий збірник /Упорядкування В. Давидюка і Г. Аркушипа. - Луцьк, 1991. - Вип. І.
Попомарьов, 1994. - Пономарьов А. II. Дошлюбне спілкування молоді // Поділля: Історико-стно-графічнс дослідження. - К., 1994.
Попович, 1985. - Попович М. В. Мировоззрение древних славян. - К., 1985.
Пословицы и поговорки русского народа, 1987. - Пословицы и поговорки русского парода. Из сборника В. И. Даля. - Москва, 1987.
Потебня, 1865. - Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. - Москва, 1865.
Потебня, 1989. - Потебня А. А. Переправа через воду как представление брака // Потебня А. А. Слово и миф. - Москва, 1989.

РАТУРА 1 МАТЕРІАЛИ

Поучение Владимира Мономаха, 1969. - Поучение Владимира Мономаха // "Изборник". Сборник
произведений Древней Руси ("Библиотека всемирной литературы") /Составл. и общая ред.
тома Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева. - М., 1969, Приселков, 1950. - Приселков М. Д. Троицкая летопись. Реконструкция текста. - Москва; Ленинград,
1950. ПСРЛ. Т. 1. - Лаврснтьсвская летопись и Суздальская летопись по академическому списку //
ПСРЛ. - Москва, 1962.

ПСРЛ. Т. 2. - Ипатьевская летопись // ПСРЛ. - Ленинград, 1962. ПСРЛ. Т. 38. - Радзивилловская летопись. - Ленинград, 1989. Пріцак, 1993. - Пріцак О. Похождения Русі // Хроніка - 2000. Наш край. - 1993. - № 1-2 (3-4); -
№ 5 (7).

Про вовкулакив, 1894. - Про вовкулакив // КС. - 1894. - № 6. Пропп, 1958. - Пропп В. Я. Русский героический эпос. - Москва, 1958.

Пропп, 1976а. - Пропп В. Я. Ритуальный смех в фольклоре (По поводу сказки о Нссмсянс) // В. Я. Пропп. Фольклор и действительность. Избранные статьи. - Москва, 1976.

Пропп, 19766. - Пропп В. Я. Эдип в свете фольклора // В. Я. Пропп. Фольклор и действительность. Избранные статьи. - Москва, 1976.

Пропп, 1976в. - Пропп В. Я. Фольклор и действительность // В. Я. Пропп. Фольклор и действительность. Избранные статьи. - Москва, 1976.

Пропп, 1976г. - Пропп В. Я. Специфика фольклора // В. Я. Пропп. Фольклор и действительность. Избранные статьи. - Москва, 1976.

Пропп, 1976д. - Пропп В. Я. Трансформации волшебных сказок // В. Я. Пропп. Фольклор и действительность. Избранные статьи. - Москва, 1976.

Пропп, 1986. - Пропп В. Я. Исторические корпи волшебной сказки. Изд. 2-е. - Ленинград, 1986.

Прус, 1928. - Прус В. Матеріяли до вивчення побуту лірників Чуднівського району

// Первісне громадянство та його пережитки на Україні. - 1928. - Вип. 2-3.
Псковский областной словарь, 1979. - Псковский областной словарь с историческими данными. -Ленинград, 1979. - Вып. 4.
Путилов, 1970. - Путилов Б. Н. Славянские эпические песни о сватовстве // Фольклор и этнография. - Ленинград, 1970. Путилов, 1980. - Путилов Б. Н. Миф - обряд - песня Новой Гвинеи. - Москва, 1980.
Радзивилловская или Кепигсбергская летопись, 1902. - Радзивилловская или Кепигсбсргская летопись. Фотомеханическое воспроизведение рукописи. - Санкт-Петербург, 1902.
Раевский, 1985. - Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. Проблемы мировоззрения ираноязычпых пародов евразийских степей I тысячелетия до н.э. - Москва, 1985.
Развитие этнического самосознания.., 1982. - Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. - Москва, 1982.
Рсвякип, 1861. - Рсвякин П. Вовкулаки (нсвро-литвипы) // Основа. - 1861. - № 11-12.

Ригвсда. - Ригведа. Мандалы I-IV /Изд. подготовила Т. Я. Елизаренкова (Серия "Литературные памятники") - Москва, 1989.

Рильський, 1993. - Рильський Т. Д. До вивчення українського народного світогляду // Хроніка 2000. Наш край. - 1993. - № 5 (7).

Ріпсцький, 1918. - Ріпсцький О. Парубочі й дівочі звичаї в селі Андріяшівці Лохвицького повіту на Полтавщині // Матеріяли до української стпольогії. - 1918. - Т. XVIII.

Рондо, 1889. - Рондо Клаудиус. Донесение лорду Гаррингтопу о запорожцах /Предисл. Н. Молча-Іювского // КС. - 1889. - № 11.

Русская народная поэзия, 1984. - Русская народная поэзия. Обрядовая поэзия /Составление и подгот. текста К. Чистова и Б. Чистовой. - Ленинград, 1984. Рыбаков, 1982. - Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества ХП-XIII вв. - Москва, 1982.

Савур-могила, 1990. - Савур-могила. Легенди та перекази Нижньої Наддніпрянщини /Упорядник і автор прим. В. А. Чабаненко. - К., 1990.

Савченко, 1926. - Савченко Ф. Парубоцькі та дівоцькі громади на Україні // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. - 1926. - Вип. 3.

Самодслова, 1933. - Самодслова Е. А. Тема смерти в свадебных корильпых песнях (на материале Рязанской области) // Этнографическое обозрение. - 1993. - № 4.

Самойлов, 1990. - Самойлов Л. Этнография лагеря. // СЭ. - 1990. - № 1.

Сахаров, 1885. - Сахаров И. П. Сказания русского народа. Русское народное чернокнижие, русские народные игры, загадки, присловья и притчи, народный дневник, праздники и обычаи. - Санкт-Петербург, 1885.

Сборник украинских песен, 1849. - Сборник украинских песен, издаваемый М. Максимовичем. - К., 1849. - Ч. I.

Свердлов, 1983. - Свердлов М. Б. Генезис и структура феодального общества в Древней Руси. -Ленинград, 1983.

Свешникова, 1987. - Свешникова Т. Н. Об одном фрагменте народного календаря: "волчьи дни" у румын // Исследования по структуре текста. - Москва, 1987.
Семенов, 1974. - Семенов Ю. И. Происхождение брака и семьи - Москва, 1974.
Семенов, 1966. - Семенов Ю. И. Как возникло человечество. - Москва, 1966.
Семенов, 1993а. - Семенов Ю. И. Переход от первобытного общества к классовому: пути и варианты развития // Этнографическое обозрение. - 1993. - № 2.
Семенов, 19936. - Семенов Ю. И. Экономическая этиология. Первобытное и раннее предклассовое общество. - Ч. II. - Москва, 1993.
Сербские народные песни и сказки, 1987. - Сербские народные песни и сказки из собрания Вука Стефановича Караджича. /Составление, предисловие и прим. Ю. Смирнова. - Москва, 1987.
Ссципский, 1904. - Ссцинский Е. Материалы для истории цехов в Подолии // Труды Подольского церковного историко-архсологичсского общества. - Каменец-Подольский, 1904. - Вып. X.
Сиіюпсіс, 1987. - Сипопсіс // Українська література XVII ст.: Синкретична писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика /Упорядкування, приміт. і вступ, стаття В. І. Крекотня. - К., 1987.

РАТУРА І МАТЕРІАЛИ
Сироткіи, 1993. - Сироткін В. Побратимство // Українська минувшина. - К, 1993.
Скальковский, 1846. - Скальковский А. История Новой Сечи или последнего Коша запорожского. Одесса, 1846. - Ч. І.
Славяне Юго-Восточной Европы, 1990. - Славяне Юго-Восточной Европы в предгосударствсппый период. - К., 1990.
Словарь української мови, 1907. - Словарь української мови, зібрала редакція журналу "Киевская Старина". Упорядкував з додатком власного матеріалу Б. Гріпчснко. - К., 1907. - Т. І.
Словарь русских народных говоров, 1970. - Словарь русских народных говоров. - Ленинград, 1970. -Вып. V.
Слово о полку Игорсве, 1969. - Слово о полку Игорсвс // "Изборник". Сборник произведений Древней Руси ("Библиотека всемирной литературы") /Составл. и общая ред. тома Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева. - Москва, 1969.
Смирнов, 1981. - Смирнов Ю. Л. Эпика Полесья (по записям 1975 г.) // Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст. - Москва, 1981.
Смолинська. - Смолинська Є. Пережитки примітивної обрядовості в українському побуті // ІМФЕ. -Ф. 1-2 дод. Од. зб. 302.
Советская историческая энциклопедия, 1965. - Советская историческая энциклопедия (стаття "Инициации") - Москва, 1965. - Т. 6.
Сокур, 1991. - Сокур А. Як казали козаки ... // Наука і суспільство. - 1991. - № 5.
СБЛ - Соціальна боротьба в місті Львові в XVII - XVIII ст. Збірник документів /Упорядники: А. Л. Грицсляк, А. М. Охрим, Х. А. Папск, П. І. Фостик-Захарчишипа. - Львів, 1961.
Сперанский, 1904. - Сперанский М. Южно-русская песня и современные ее носители (по поводу бандуриста Т. М. Пархоменка). - К., 1904.
Срезневский, І, 1893. - Срезневский И. И. Метериалы для Словаря древнерусского языка. - Санкт-Петербург, 1893. - Т. І.
Срезневский, II, 1893. - Срезневский И. И. Материалы для Словаря древнерусского языка. - Санкт-Петербург, 1893. - Т. II.

Срібний волосок, 1993. - Срібний волосок: Казки /Записав М. Буджак. - Івано-Франківськ, 1992.

Српскс народне njccMC, 1977. - Српскс народне hjccmc, скупію их и па cbhjct издао Вук Стеф. Kapaniih. - Београд, 1977. - Кн. I.

Стрижак, 1988, - Стрижак О. С. Етнонімія Гсродотової Скіфії. - К., 1988.

Стрижсвский, 1896. - Стрижсвский И. Свадьба в деревне // КС. - 1896. - № 3.

Сумцов, 1886. - Сумцов Н. Ф. Досветки и посиделки. - К., 1886. Сумцов, 1889. - Сумцов Н. Ф. Культурные переживания // КС. - 1889. - № 9. Сумцов, 1890. - Сумцов Н. Ф. Культурные переживания. - К., 1890.

Сыны Дехсвая, 1960. - Сыны Дсхевая. Предания о демонах и рассказы охотников за головами / Собраны Г. Нсверманом. - М., 1960.

Таємниця скляної гори, 1974. - Таємниця скляної гори: Закарпатські народні казки, зібрані М. Фі-пицьким. - Ужгород, 1974.
Тацит, 1870. - Тацит Корнелий. О положении, обычаях и народах Германии // Сочинения П. Кор
нелия Тацита, псе какиесохранились / С лат. перевел и издал с прсдисл. и истор. прило
жениями А. Клсванов. - Москва, 1870. - Ч. 1.
Тендрякова, 1992. - Тендрякова М. В. Мужские и женские возрастные ипциации (вариант постановки проблемы) // Этнографическое обозрение. - 1992. - № 4.
Токарев, 1964. - Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. - Москва, 1964.
Толочко, 1992а. - Толочко А. П. Князь в Древней Руси: власть, собственность, идеология. - К., 1992.
Толочко, 19926. - Толочко О. "Образ чужинця" в картині світу домодаольської Русі // Mediacvalia Ucrainica: ментальність та історія ідей. - Т. I. - К, 1992.
Толочко, 1988. - Толочко П. П. О социальной структуре древнерусского ремесла // Древности славян и Руси - Москва, 1988.
Толочко, 1987. - Толочко П. П. Древняя Русь: очерки социально-политической истории. - К., 1987. Толстой, 1987. - Толстой Н. И. О природе связей бинарных противопоставлений типа правый -левый, мужской - женский // Языки культуры и проблемы переводимое™. - Москва, 1987.
Толстой, 1990. - Толстой Н. И. Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде // Исследования в области балто-славянской культуры: Погребальный обряд. - Москва, 1990.
Топоров, 1973. - Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторичсских описаний // Труды по знаковым системам. - Тарту, 1973. - Т. VI (Уч. записки Тартусского гос. университета. - Вып. 308).
Топоров, 1982. - Топоров В. Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественнонаучных знаний в древности. - Москва, 1982.
Топоров, 1988 - Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и рапнслитсратурных памятниках. - Москва,

1988.
Топоров, 1992а. - Топоров В. Н. Петух // МНМ. - Москва, 1992. - Т. 2. Топоров, 19926. - Топоров В. Н. Пряжа // МНМ. - Москва, 1992. - Т. 2.
Три золоті слова, 1993. - Три золоті слова: Закарпатські казки Василя Короловича /Запис текстів та впоряд. П. Ліптура. - Ужгород, 1968.
Трубачсв, 1959. - Трубачсв О. Н. История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. - Москва, 1959.
Трубачсв, 1991. - Трубачсв О. Н. Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. - Москва, 1991.
Тульцева, 1982. - Тульцсва Л. А. Символика воробья в обрядах и обрядовом фольклоре (в связи с вопросом о культе птиц в аграрном календаре) // Обряды и обрядовый фольклор. - Москва, 1982.
Тэрпер, 1983. - Тэрпср В. Символ и ритуал. - Москва, 1983.
Украинские народные думы, 1972. - Украинские народные думы / Изд. подготовил Б. П. Кирдан. -Москва, 1972.

Українські народні казки, 1976. - Українські народні казки /Упоряд. В. Г. Бойка. - К., 1976.

Українські народні казки, вибрані для дітей, 1994. - Українські народні казки, вибрані для дітей / Упоряд. Б. Грінчсика. Псредм., атрибуція текстів та комснт. О. Ю. Бріципої. - К., 1994.

Українські народні казки, легенди, анекдоти, 1957. - Українські народні казки, легенди, анекдоти / Упорядник Г. Сухобруз і В. Юзвенко. - К., 1957.

Успенский, 1985. - Успенский Б. А. Антиповсдснис в Древней Руси // Проблемы изучения культурного наследия. - Москва, 1985.

Фальк-Реппе, 1985. - Фальк-Репнс А. Путешествие в каменный век. Среди племен Новой Гвинеи. -Москва, 1985.

Фасмер, 1964. - Фасмср М. Этимологический словарь русского языка. - Москва, 1964. - Т. I. Фасмср, 1967. - Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. - Москва, 1967. - Т. II.

Фольклорні записи Марка Вовчка та Опанаса Марковича, 1983. - Фольклорні записи Марка Вовчка та Опанаса Марковича / Атрибуція автографів, упор., передмова і прим. О. І. Дся. - К., 1983.

Франко, 1898. - Франко І. Людові вірування по Підгір'ю // Етпографічнй збірник. - Львів, 1898. -Т. V.

Фрсйдспберг, 1936. - Фрсйдспбсрг О. Поэтика сюжета и жанра. Период античной литературы. -Ленинград, 1936.

Фрэзер, 1980. - Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследования магии и религии. - Москва, 1980. Хай, 1993. - Хай М. Лірницька традиція як феномен української духовності // Родовід. - 1993. - № 6.

Хорватова, 1989. - Хорватова Э. Традиционные юношеские союзы и инициациоппыс обряды у западных славян // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской культуры: источники и методы. - Москва, 1989.

Цеховые акты Левобережной Малороссии, 1902. - Цеховые акты Левобережной Малороссии / Подгот. публ. А. Лазаревского // Чтения в Историческом обществе

Нестора-летописца. - К., 1902. - Кн. 15. - Вып. 4.

Чайковський, 1990. - Чайковський А. Запорожжя. Історична розвідка // А. Чайковський. Сагайдачний. - К., 1990.

Чарівна квітка, 1986. - Чаргепа квітка: Українські народні казки з-над Дністра / Записав та впорядкував М. Зіпчук. - Ужгород, 1986.

Чарівна торба, 1988. - Чарівна торба: Українські народні казки, притчі, легенди, перекази, пісні та прислів'я, записані від М. І. Шопляка-Козака / Упоряд. псрсдм., приміт. та слов. І. М. Сенька; Запис текстів І. М. Сенька, В. М. Сенька. - Ужгород, 1988.

Черв'як, 1930. - Черв'як К. Весілля мерців: спроба соціологічне пояснити обряди ініціації. - Харків, 1930.

Чсрпышов, 1887. - Чернышев Н. Н. К вопросу о "парубоцтво", как особой общественной группе // КС. - 1887. - № 11.

Чернявская, 1893. - Чсрпявская С. А. Обряды и песни с. Бслозсрки Херсонской губ. // Сборник Харьковского историко-филологического общества. - Харьков, 1893. - Кн. 3.

Чистов, 1986. - Чистов К. В. Народные традиции и фольклор: Очерки теории. - Ленинград, 1986.

Чистяков, 1982. - Чистяков В. А. Представление о дороге в загробный мир в русских похоронных причитаниях // Обряды и обрядовый фольклор. - Москва, 1982.

Чубипский, I, 1872. - Чубипский П. П. Труды этнографичсско-статистичсской экспедиции в Западнорусский край, снаряженной РГО. - Санкт-Петербург, 1872. - Т. I.

Чубинский, IV, 1877. - Чубинский П. П. Труды этпографичсско-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной РГО. - Санкт-Петербург, 1877. - Т. IV.

Шевалье, 1960. - Шевалье П. Історія війни козаків проти Польщі. З розвідкою про їхнє походження, країну, звичаї, спосіб правління та релігію і другою розвідкою про перекопських татар. / Переклад з франц. вид. 1663 р. Ю. І. Козарснка. - К., 1960. ,

Шсйп, 1902. - Шейп П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-западного края. - Санкт-Петербург, 1902. - Т. III.

Шелест, 1993. - Шелест В. Думи - козацький епос // КС. - 1993. - № 6. Шкуиасв, 1991. - Шкупаев С. В. Артур // МНМ. - Москва, 1991.- Т. 1. Шкунасв, 1992. - Шкуиасв С. В. Кухулип // МНМ. - Москва, 1992. - Т. 2. Штасрман, 1992. - Штасрман Е. М. Фавн // МНМ. - Москва, 1992. - Т. 2.

Штернберг, 1936. - Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Исследования, статьи, лекции. - Ленинград, 1936.

Шурц, б.р. - Шурц Г. История первобытной культуры. - Санкт-Петербург, (б.р.).

Эварницкий, 1888. - Эварпицкий Д. И. Запорожье в остатках старины и преданиях народа. - Санкт-Петербург, 1888.

Элиаде, 1987. - Элиаде М. Космос и история. - Москва, 1987.

Яворницький, 1990. - Яворницький Д. І, Історія запорозьких козаків: У 3 т. - К., 1990. - Т.І.

Яковснко, 1993. - Яковенко Н. М. Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII

ст. (Волинь і Центральна Україна). - К., 1993.
Яременко, 1990. - Яременко В. Андрій Чайковський і його історичний роман "Сагайдачний" // А. Чайковський. Сагайдачний. - К., 1990.
Ярхо, 1992. - Ярхо В. Н. Ликаон // МНМ. - Москва, 1992. - Т.2.
Ястрсбицкая, 1978. - Ястрсбицкая А. Л. Западная Европа XI-XIII веков. - Москва, 1978.
Ястребов, 1896. - Ястребов В. Новые данные о союзах неженатой молодежи па юге России // КС. -1896. - № 10.
Ящуржипский X. П. О превращениях в малорусских сказках // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. - К., 1991.

\damcova, 1977. - Adamcova D. Bestattungsritualspiele in der Karpatoukraine in den ersten Jahrzehnten unseres
Jahrhunderts // Ethnologia Slavica. - Bratislava, 1977. - T. VIII/IX. Becker, 1990. - Becker R. Die weibliche Initiation im ostslawischen Zaubermarchen. Ein Beitrag zur Funktion und
Symbolik des weiblichen Aspekts im Marchen unter besonderer Beriicksichtigung der Figur der Baba-Jaga. -
Berlin, 1990.

Bruckner, 1980- Bruckner A. Mitologia slowiariska i polska. - Warszawa, 1980.

Campbell, 1991. - Campbell J. The Power of Myth with B. Moyers. - New York; London: Toronto; Sydney; Auckland, 1991.

Zharewiczowa, 1929. - Charewiczowa L. Lwowskie organizacje zawodowe za czasow Polski przedrozbiorowej. -1929.

Dobrjariski, 1934/1935. - Dobrjanski K. Bractwo kawalerskie im. Sw. Mikolaja w Starym Samborze // Lud. - 1934/1935. -SerjaII.-T.XIII.

Dobsinsky', 1973. - Dobsinsky P. Prostonarodne slovenske povesti. - Bratislava, 1973. - Zva'zok I. Eliade, 1994. -EliadeM. Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy.-Warszawa. 1994. Зеппер, 1986. - Gennep A. van. Die Ubergangsriten. - Frankfurt, 1986. Gloger, II, 1903. - Gloger Z. Encyklopedia staropolska ilustrowana. -Warszawa, 1903. -T. II. Gloger, IV, 1903. - Gloger Z. Encyklopedia staropolska ilustrowana. - Warszawa, 1903. - T. IV. Hnatiuk, 1897.-HnatiukW. Frycowka//Lud. - 1897.-T. III.-Zeszyt 1.

Horvath, 1967. - Horvath P. Z cechoveho zvykoslovia na Slovensku v druhej polovici 18 storocia // Slovensky Narodopis. -1967.-Nl.

lakobson, Ruzicic, 1966. - Jakobson R., Ruzicic G. The Serbian Zmaj Ognjeni Vuk and the Russian Vseslav epos // Jakobson R. Selected writings. IV - Slavic Epic Studies. -The Hague. -Paris, 1966.

lakobson, Szeftel, 1949. - Jakobson R., Szeftel M. The Vseslav Epos // Russian Epic Studies. - Philadelphia, 1949. Kolberg, 1963. - Kolberg O. Dziela wszystkie. -T. 31. - Pokucie. - Cz. III. -Wroclaw; Poznari, 1963. Melichercik, 1959. - Melichercik A. Slovensky folklor. Chrestomatia. - Bratislava, 1959. Moszynski, 1967. - Moszyriski K.

Kultura ludowa Slowian. -T. II. Kultura duchowa. - Cz. 1. - Warszawa, 1967.

Niederle, 1911. - Niederle L. Slovan*ke starozitnosti. - Oddfl kulturni. Zivot stary'ch Slovanu. - Dflu I. - Svazek 1. -Praha, 1911.

Oswald, 1984. - Oswald G. Lexikon der Heraldik. - Leipzig, 1984.

Palosija, 1977. - Palosija D. Zu den Haarschurbrauchen bei den Slawen // Ethnologia Slavica. - Bratislava, 1977. - T. VIII/ IX.

Pop, 1984. - Pop M. Neue Wege der Brauchforschung (mil Beispielen aus Rumanien) // Zeitschrift filr Volkskunde. -1984.-Bd. I.

Raum, 1969/1970. - Raum J. W. Die Junglingsweien der Sud-Sotho-Stamme. Der Versuch eines Vergleichs // Wiener volkerkundliche Mitteilungen. - 1969/1970. - Bd. XI/XII.

Ridley, 1976,-Ridley R. A. Wolf and Werewolf in Baltic and Slavic Tradition //The Journal of Indo-European Studies.-1976.-V. 4.

Schindler, 1981. - Schindler M. Die Kuenringer in Sage und Legende. - Wien, 1981.
Schneeweis, 1961. - Schneeweis E. Serbokroatische Volkskunde. - T. I. Volksglaube und Volksbrauch. - Berlin, 1961.
Slownik folklore polskiego, 1965. - Slownik folkloru polskiego / Pod red. J. Krzyzanowskiego. - Warszawa, 1965.
Szymariska, 1982. - Szymariska J. Z zycia rzemieslnikow cechowych w XIX w. // Lodzkie studia etnograficzm Warszawa; Lodz, 1982.-T. XXI (1979).
Tokarska, Wasilewski, Zmystowska, 1982. - Tokarska J., Wasilewski J. S.. Zmyslowska M. Smierc jako organiz; kultury // Etnografia polska. - 1982. - T. XXVI. - Z. 1.
Weber-Kellermann, 1984. - Weber-Kellermann J. Die Sprache der Brauche // Zeitschrift fur Volkskunde. - 1984. - Bd
Worterbuch der deutschen Volkskunde, 1974. - Worterbuch der deutschen Vojkskunde / Begriindet von O.A. Erich R. Beitl. - Stuttgart, 1974.
Ypiranga, 1960. - Ypiranga M. M. Carima, Pubertatsritus der Tucano-Indianer // Zeitschrift fur Ethnologie. - 1961 Bd. 85.-H. 1.

АРХІВНІ ДЖЕРЕЛА

ІМФЕ - Ф. 1-1 дод. Од. зб. ЗО;
Ф. 1-2. Од. зб. 303;
Ф. 1-2 дод. Од. зб. 270; 291; 302; 757;
Ф. 1-5. Од. зб. 397; 406;
Ф. 1-6. Од. зб. 662;
Ф. 1-7. Од. зб. 788;
Ф. 8-4. Од. зб. 338;
Ф. 11-4. Од. зб. 591; 592;
Ф. 29-3. Од. зб. 329.
ЦДІА - Ф. 220. Спр. 188; Ф. 223. On. I. Т. II. Спр. 523. ЦДІАЛ - Ф. 131. Оп. 1. Спр. 685; 691; 753; 779. ЦНБ - Ф. 1. - Од. зб. 274; 329.

1896, 4). На Полтавщині учня до кінця церемонії замінював иідмоложий. "Ученик, той стоїть бідняга коло порога; йому поки прийдеться, то й опухне" (ІМФЕ, Ф. 11-4. Од. зб. 591, Арк. 3).

Ініційований також вручав подарунки панотцеві, особам, що проводили ритуал (під-майстерому, клюшникові, иідмоложому і счотчикові), а також всім присутнім майстрам. На Полтавщині, знову ж таки, учня при цьому заступав иідмоложий. Подарунки були такамиi: учителеві, наприклад, дарували "чумарку", шапку, або ще щось з одягу, "рядовим" майстрам - по хустці або ж по відрізу тканини тощо (ІМФЕ, Ф. 11-4. Од. зб. 592. Арк. 46 зв; Ф. 1-2. Од. зб. 303. Арк. 1; Гримич, 1992, 18).

Серед лірників та кобзарів було прийнято за правило, щоб на завершальному етапі ініціації майстер вручав ліру чи кобзу своєму учневі (Пащенко, 1926, 68; Квітка, 1928, 121; Гнатюк, 1896, 5). В. Боржковський так описує цю ритуальну дію: "Вчитель вішає її (ліру - В. Б.) спочатку па себе, потім піднімає полу своєї свитки - учень накриває ліру своєю полою; учитель скидає ремінь з своє шиї і накладає його на шию учневі. Таким чином ліра передана" (Боржковский, 1889, 658). Покривання музичного інструмента полами одягу, спочатку старого, а потім нового власника, означало розривання зв'язку між інструментом і його старим володільцем і встановлення зв'язку з новим. Адже речі, як вважали в традиційному українському суспільстві, були пов'язані з їх власниками зв'язком, аналогічним особистіспому, міжлюдському. Щоб розірвати або встановити такий зв'язок з речами люди здійснювали особливі ритуали (Див.: Балушок, 19936, 20). А покривання полою одягу якраз і означало покровительство, владу над кимось або чимось (Маслова, 1984, 66). Вручення учителем ліри чи кобзи учневі символізувало передачу знань і навиків співецької науки. Вчитель також благословляв молодого кобзаря чи лірника і кидав йому в ліру або кобзу кілька монет па щастя.

У кобзарів і лірників Лівобережної України майстер-вчитель благословляв учня при цьому: "Дай Боже ... , щоб ти був здоров, як вода, а багатий, як земля. І хай, у

тебе не поменшає пі води, пі роси. Гряди во ім'я Господнє!" (Данилов, 1911, 312). Описаний обряд вручення кобзи учителем учневі, а також хліба з посипанням "цілушки" сіллю зберігся до наших днів в українців Канади і побутує серед тамтешніх кобзарів і лірників.

Давали посвячувані й грошовий внесок до цехової скарбниці. На Житомирщині в районі Чуднова про повопосвячепого лірника заявляли церковному старості храму, до якого належав цех, і той вписував його в особливу книгу (Прус, 1928, 134).

Після проходження учнем обрядів визвілки і здобуття ним звання майстра, ініціація для нього ще не завершувалася. Так, зокрема, було серед кобзарів та лірників Полтавщини.